Histoire du Maghreb médiéval

XI[e]-XV[e] SIÈCLE

Pascal Buresi
Mehdi Ghouirgate



CURSUS
ARMAND COLIN

HISTOIRE DU MAGHREB MÉDIÉVAL

(XIe-XVe SIÈCLE)

PASCAL BURESI
MEHDI GHOUIRGATE

CURSUS HISTOIRE

DA de la couverture : 6sens.pro/complexe.net

Internet : http://www.armand-colin.com
Armand Colin Éditeur • 21, rue du Montparnasse • 75006 Paris
ISBN : 978-2-200-29043-6

Cursus Histoire

Ouvrage publié avec le concours du Centre national de la recherche scientifique dans le cadre et avec le soutien du projet « Imperial Government and Authority in Medieval Western islam » (IGAMWI) financé par le 7e PCRD European Research Council : FP7-ERC-StG 263361.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

Cette synthèse a été conçue comme la suite de l'ouvrage intitulé *Histoire du Maghreb médiéval VIIe-XIe siècle*, publié dans la même collection, par Philippe Sénac et Patrice Cressier en 2012. Il en a donc repris les objectifs, la logique et la structure : dix chapitres d'ordre politique et événementiel, suivis de dix dossiers, les « points d'histoire », et de dix fiches s'appuyant sur des documents iconographiques. Aux parties présentes à la fin du précédent volume et consacrées respectivement à la « chronologie récapitulative », à la présentation des principales sources textuelles sur le Maghreb au Moyen Âge et à leur traduction française, ainsi qu'à la bibliographie, nous avons jugé bon d'ajouter un glossaire des termes arabes dont le sens n'est pas toujours évident pour les non-spécialistes des mondes musulmans médiévaux. La consultation de ce glossaire ne dispensera évidemment pas, pour les lecteurs qui voudraient des informations plus détaillées, de celle du *Dictionnaire historique de l'islam* de Dominique et Janine Sourdel publié en 1996, ni évidemment de l'*Encyclopédie de l'islam* ou de l'*Encyclopédie berbère*.

Nous avons aussi respecté la démarche chronologique d'ensemble avec une petite réserve : plutôt que de faire un récit continu de l'histoire politique de chacune des principautés régionales, nous avons insisté sur les moments d'accession au pouvoir des nouvelles dynasties. En effet, comme le notaient Philippe Sénac et Patrice Cressier, la complexité des structures tribales – on pourrait ajouter leur historicité –, les subtilités de l'articulation du nomadisme et de la sédentarité, la force du régionalisme rendent compliqué de relater les événements de manière simple, parce que les revirements d'alliance se succèdent de manière incessante et que l'exercice du pouvoir est dans le Maghreb médiéval un jeu subtil d'équilibre entre des forces très nombreuses. Nous avons donc centré notre approche sur la question de l'enracinement de l'idée d'État dans les sociétés

segmentaires de la région. C'est aussi dans cette optique que nous nous sommes interrogés sur les processus d'arabisation et d'islamisation et que nous avons valorisé les aspects économiques, sociaux et anthropologiques qui permettent de comprendre la structure événementielle et l'évolution de la région plutôt que le détail d'épisodes dont les tenants et aboutissants relevaient principalement d'enjeux et d'intérêts locaux, très contextuels, dans la description desquels les chroniques médiévales excellent. Le lecteur qui serait intéressé par telle ou telle période plus précise se reportera aux compléments bibliographiques placés en fin de chapitre.

Ces différents choix expliquent le tropisme résolument occidental de l'ouvrage : c'est en effet du Maghreb Extrême (Maroc et Mauritanie actuels) que sont parties les deux plus grandes tentatives de construction étatique de l'histoire du Maghreb, en particulier avec les Almohades qui furent les seuls à unifier politiquement le Maghreb sous une même dynastie locale. Le caractère exceptionnel de cet épisode, qui ne dure que trois quarts de siècles sur toute l'histoire de la région, nous a conduit à y insister particulièrement, d'autant que l'État mis en place se caractérise de manière symptomatique par un très haut degré d'élaboration doctrinale. Ce n'est pas un hasard si Averroès (m. 1198), le « grand commentateur » d'Aristote, mais qui fut aussi médecin, philosophe, juriste, proche conseiller des princes, a participé à l'élaboration dogmatique de cet Empire dont les réalisations, littéraires, politiques, administratives, juridiques, artistiques et architecturales sont tout à fait originales. Elles firent d'ailleurs grande impression à l'époque et le célèbre Saladin (m. 1193) a craint l'Empire almohade, au point d'envoyer des troupes contre lui, et il l'a sollicité aussi pour avoir son aide contre les armées de la troisième Croisade (1189). On pourrait ajouter que, bien après qu'il eut disparu, le califat*[1] almohade fascinait encore jusqu'aux confins de l'islam puisque le sultan de Delhi interroge à son sujet le grand explorateur maghrébin Ibn Battûta (1304-1377). C'est dire que, malgré sa situation périphérique, l'Empire almohade s'était imposé, à la fin du XIIe siècle et au début du suivant, comme un acteur incontournable des

mondes subsahariens, méditerranéens, voire européens, et que sa réputation s’était répandue d’un bout à l’autre des territoires de l’islam.

Même après sa disparition, à la fin du XIIIe siècle, l’Empire almohade a laissé des traces profondes dans les différentes régions qu’il a plus ou moins contrôlées pendant quelques décennies, par exemple en Ifrîqiya, où la dynastie des Hafsides (1228-1574) s’est réclamée officiellement de son héritage, ou *a contrario* au Maghreb Extrême, où les Mérinides (1248-1472) ont tenté, sans toujours beaucoup de succès, de se démarquer de leurs prédécesseurs, ce qui est aussi une forme d’influence. Cette entreprise étatique almohade, que la chercheuse espagnole Maribel Fierro, et d’autres avec elles, n’hésitent pas à appeler la « révolution almohade », occupe une place centrale dans l’histoire du Maghreb, voire de l’islam, du XIe au XVe siècle et cela explique la place que nous lui avons accordée dans notre ouvrage.

Par ailleurs, par rapport à la période traitée par Philippe Sénac et Patrice Cressier, les problèmes documentaires ne sont pas du tout du même ordre. Autant la période de la conquête arabo-islamique est mal connue en raison de la quasi-inexistence de sources contemporaines des événements, autant pour les XIe-XVe siècles, les textes, les vestiges archéologiques et architecturaux ou artistiques, les monnaies, les témoins de la production matérielle en général, sont beaucoup plus nombreux. Pour l’historien, les difficultés concernent moins l’obtention d’informations que les biais dus à l’historiographie existante et à la priorité accordée en contexte colonial, dans l’entreprise d’édition et de traduction, à certains types de manuscrits plutôt qu’à d’autres. Cela nous a conduit, dans l’annexe sur les auteurs, à mentionner la date d’édition et de traduction en français des textes concernés.

Lors d’une première étape, de la Monarchie de Juillet à la colonisation de la Tunisie (1881), les élites françaises manifestent un intérêt certain pour l’histoire du Maghreb médiéval : elles y cherchaient des grilles d’interprétation à la complexité de la société locale. C’est dans ce contexte qu’il faut comprendre la précoce

traduction de la partie de l'œuvre monumentale d'Ibn Khaldûn qui concernait les Berbères*. Ce choix permettait aux Français de valoriser au sein des sociétés locales les différences, réinventées pour l'occasion : ainsi, de manière assez révélatrice, le titre de l'ouvrage d'Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'ibâr* (*Livre des considérations sur…*), est traduit *Histoire des Berbères*, alors que seuls l'introduction – les *Muqaddima*, ou « Prolégomènes » – et les deux derniers volumes en ont été traduits. Cette insistance sur les différences entre Berbères et Arabes* permettait de susciter des oppositions internes, d'ordre linguistique, assimilées à des clivages ethno-linguistiques, à défaut de pouvoir s'appuyer sur une hétérogénéité religieuse de la société indigène, comme le firent les Belges au Rwanda, les Anglais en Inde, ou bien les Français et les Anglais au Proche-Orient au XIXe siècle. Dans la même logique, les descriptions géographiques d'al-Bakrî ou le *Kitâb al-Istibsâr* furent également l'objet des plus anciennes traductions, car elles permettaient, comme les récits de voyage, une première approche du territoire en cours de conquête.

L'intérêt pour le Moyen Âge maghrébin n'était pas qu'au service de la politique d'expansion coloniale. Il s'est traduit, durant toute la période, par un grand nombre de monographies, de fouilles archéologiques, de traductions d'ouvrages médiévaux, par un goût pour l'architecture arabo-mauresque (parfois qualifiée de néo-mauresque), réinterprétée dans les monuments phares du nouveau régime (Postes, banques, etc.). Dans les protectorats tunisien et marocain, la valorisation de la période médiévale, décrite comme un apogée, sous-tendait un message « civilisateur » : depuis la disparition des deux grands Empires locaux, l'almoravide et l'almohade, le Maghreb ne pourrait sortir de sa torpeur et de sa décadence que par une collaboration avec les autorités françaises et une obéissance sans faille.

Avec les indépendances s'interrompt le mouvement de traduction et d'édition des sources textuelles du Moyen Âge. Les grands instituts français à l'étranger, ceux qui financent des fouilles et accueillent des chercheurs pour des séjours de longue durée, se trouvent au Proche-Orient : au Caire, à Beyrouth, à Damas et à

Amman. Le Centre Jacques Berque à Rabat ne leur est en rien comparable.

En ce qui concerne l'historiographie de l'époque médiévale dans les États issus de la décolonisation, la période médiévale est présentée comme la base historique de la légitimation de leur combat national et de leur indépendance. Elle occupe dans le récit national une place différente suivant les pays. Au Maroc, celle-ci est très grande, un peu moindre en Algérie où c'est « la Guerre de libération » qui occupe la place centrale dans les programmes scolaires, même si certains monuments comme la Grande mosquée d'Alger, qui date de la première moitié XIIe siècle, ou les ruines d'al-Mansûra du début du XIVe siècle, font l'objet d'une mise en valeur patrimoniale. En Tunisie, sur le modèle égyptien, le passé antique est incorporé dans l'histoire nationale. L'expansion de l'Islam sunnite de rite malikite, le développement du chérifisme dans le cas du Maroc, ou l'existence d'une principauté médiévale qui aurait pu préfigurer l'État contemporain sont partout mis en valeur comme soubassement historique des États modernes. En outre la valorisation de ce passé lointain permet de minorer, voire d'occulter, le legs colonial dans les domaines de l'administration, de l'armée, de l'état-civil ou de la justice. Quelles que soient ces différences d'appréciation du passé, antique, médiéval, moderne et contemporain dans les sociétés maghrébines actuelles, le Moyen Âge y est partout considéré comme la base de l'identité nationale actuelle, ne serait-ce qu'en raison de l'islamisation et de l'arabisation.

On retrouve des indices de cette valorisation de l'époque médiévale dans les noms donnés aux avenues ou aux quartiers, non sans une certaine évolution. Par exemple au Maroc, avant la colonisation, c'était le passé mérinide et wattâsside qui était considéré comme un « âge d'or ». Aujourd'hui, ce sont les Almohades qui sont devenus la référence nationale, avec le projet par exemple de rouvrir au culte la mosquée d'Ibn Tûmart à Tinmâl. L'adaptation marocaine du film français *Les Visiteurs* est intitulé *'Abdû chez les Almohades*. L'instrumentalisation de l'histoire rend difficile le travail des historiens maghrébins qui ne peuvent remettre

en cause les poncifs médiatiques sans être soupçonnés immédiatement de trahir d'une certaine manière leur patrie : parmi ces poncifs, on trouve la conversion immédiate et sans résistance des populations autochtones à l'islam (par exemple dans le roman maghrébin en langue française *La mère du printemps* de Driss Chraïbi datant de 1982), la continuité des États, de l'époque médiévale jusqu'à aujourd'hui, l'origine chérifienne des principaux saints, etc. Cela permet aussi de mieux comprendre pourquoi certains médiévistes maghrébins, comme le Marocain Mohamed Kably, ont fait le choix d'écrire en français dans un style délibérément obscur ou, comme le Tunisien Mohamed Talbi, se sont attiré la critique des islamistes.

Depuis une dizaine d'années, on assiste en France à un renouveau de la recherche sur le Maghreb médiéval, avec le renforcement des liens ténus qui s'étaient maintenus plus ou moins difficilement, ou avec le développement de nouvelles collaborations : ainsi le projet de l'Agence Nationale pour la Recherche « Maghribadite » dirigé par Cyrille Aillet (Université Lyon 2) ou le projet de l'European Research Council, « Imperial Government and Authority in Medieval Western Islam », coordonné par Pascal Buresi, ces deux projets renouant avec la tradition d'édition et de traduction des sources médiévales. Pour que ce renouveau soit possible, il a fallu le relais du pôle lyonnais d'historiens et d'archéologues ayant travaillé depuis les années 1970-1980 sur al-Andalus (en effet son histoire participe étroitement à celle du Maghreb au Moyen Âge) : Pierre Guichard, Patrice Cressier et André Bazzana, sans oublier Jean-Pierre Molénat au CNRS ; il faut souligner aussi l'importance de l'historiographie espagnole très active sur al-Andalus et sur le Maghreb médiéval avec les travaux de Maribel Fierro, Mercedes García-Arenal, Manuela Marín ou María Jesús Viguera Molíns.

Nous tenons à adresser tous nos remerciements aux personnes qui ont participé à la rédaction de cet ouvrage : Patrice Cressier, Pierre Guichard, Mounia Chekhab, Serge Gubert et Dolores Villalba Rosa. Merci aussi à Philippe Sénac d'avoir proposé nos noms pour ce deuxième volet de l'*Histoire du Maghreb médiéval*.

1. La première occurrence de chaque terme figurant dans le glossaire est signalée par un astérisque.

PREMIÈRE PARTIE

ASPECTS ÉVÉNEMENTIELS

CHAPITRE 1

LE MAGHREB AU XIe SIÈCLE : ÉTAT DE L'ARABISATION ET DE L'ISLAMISATION

1. PRATIQUES ET CROYANCES ANTÉRIEURES À L'ISLAM

2. LES FORMES DE L'ISLAMISATION

3. L'ARABISATION ET LES LANGUES BERBÈRES AUX XIe-XIIe SIÈCLES

La question de l'arabisation et de l'islamisation du Maghreb a longtemps été un enjeu historiographique. À l'époque coloniale, de nombreux chercheurs ont insisté sur les racines chrétiennes et latines du Maghreb, pour mieux souligner la régression qu'auraient constituée la conquête arabe du VIIe siècle et la diffusion de l'islam dans la population. Pour mieux justifier l'entreprise de la colonisation, à une époque où les théories raciales avaient cours, ils cherchèrent aux Berbères des origines européennes, qui auraient expliqué biologiquement, l'apparition parmi eux de célèbres Pères de l'Église, tel Tertullien (m. 220) ou Saint Augustin (m. 430). Face aux Berbères, porteurs du sang européen, et avec lui, de la raison, du progrès et de la civilisation, les Arabes auraient été les représentants de l'anarchie, de la régression, du fanatisme et de la passion islamique. Ce contexte explique la réactivation, voire la réinvention, au XIXe siècle, de noms inspirés de l'Antiquité pré-islamique tels qu'« Afrique du Nord » ou « Libye ». Ainsi pour Émile-Félix Gautier (1864-1940), le vrai tournant de l'histoire du Maghreb est celui de l'arabisation, imposée sous la pression des invasions hilâliennes, perçues comme un raz-de-marée humain responsable du déclin irrémédiable du Maghreb, et de sa plongée dans une situation

« orientale » à laquelle seule la colonisation européenne pourrait plus tard mettre un terme.

Aussi n'est-il guère étonnant que les élites des États issus de la décolonisation aient produit un contre-récit valorisant à l'inverse la période médiévale. La conquête arabo-musulmane du VIIe siècle y est présentée comme l'étape de construction des identités nationales maghrébines face aux envahisseurs : antérieurs – romains, barbares, byzantins – et postérieurs – normands, ibériques et finalement européens. Dans cette entreprise de construction d'histoires nationales, les processus de l'arabisation linguistique et de l'islamisation religieuse ont été présentés comme rapides et globaux. La survivance tardive du paganisme, du judaïsme et du christianisme, et aussi le développement des formes berbérisées de l'islam, ont été largement occultés, ainsi que l'utilisation massive de la langue berbère pendant des siècles. Aujourd'hui, de nombreuses études conduisent d'une part à réhistoriciser les phénomènes en question, d'autre part à dissocier l'arabisation de l'islamisation, non systématiquement liées : jusqu'au XIe siècle, et même au-delà, à côté des juifs et des chrétiens, arabisés linguistiquement, mais non convertis à l'islam, on trouve des groupes convertis à l'une des nombreuses versions existantes de l'islam, ou ayant développé leur propre courant religieux, sans cependant avoir adopté la langue arabe. Mais on trouve aussi encore des païens non arabisés, ou encore des monothéistes fidèles de religions autochtones. On voit là toute la complexité de ces processus dont Cyrille Aillet décrit les composantes : l'islamisation n'est plus seulement considérée comme un phénomène strictement religieux, mais « comme un processus d'interaction sociale, associant la conversion des populations autochtones à la construction et à la diffusion des normes de l'Islam sur un territoire donné, jusqu'à ce que ces normes deviennent “locales”, c'est-à-dire intégrées au tissu social » ; quant au « passage à l'arabe comme langue écrite de culture, puis comme outil de communication orale, [il] constitue l'un des signes de transition sociologique les plus notoires ».

Ainsi, au début de cet ouvrage, un bilan des pratiques linguistiques et religieuses et des croyances s'imposait. On présentera d'abord les aspects religieux, avec les indices ténus de la survivance tardive du paganisme, la disparition progressive du judaïsme et du christianisme antiques, l'apparition d'un nouveau christianisme maghrébin à partir du XII[e] siècle et la généralisation du malikisme*, puis quelques aspects de l'arabisation linguistique.

1. PRATIQUES ET CROYANCES ANTÉRIEURES À L'ISLAM

1.1. LA SURVIVANCE DU CULTE DU BÉLIER

Dans son *Livre des routes et des royaumes* (*Kitâb al-masâlik wa l-mamâlik*), rédigé en 1068, dans la lignée du géographe oriental Ibn Khurradâdhbih (m. 911), à partir des récits de voyage de marchands et de marins antérieurs ou contemporains, al-Bakrî (m. 1094) décrit un culte rendu au bélier par les tribus d'un massif montagneux du sud du Maghreb Extrême. L'authenticité de ce témoignage a été contestée par l'historien Hady Roger Idris (m. 1978) qui estimait qu'il fallait se méfier de ce récit en raison du parti-pris anti-chiite de l'auteur andalou. Pour les discréditer, al-Bakrî aurait en fait décrit les chiites, effectivement bien présents dans le Sûs à cette époque, comme des adorateurs-idolâtres du bélier.

Plus récemment, Ahmed Tawfîq et Yassir Benhima ont réévalué ce témoignage en s'appuyant sur l'analyse de nombreux ethnonymes et toponymes : ils ont noté par exemple que le nom de la tribu des Hazmîra (Izâmarn en berbère), dont le territoire mordait sur la plaine du Hawz et sur le Haut-Atlas occidental, veut dire « les béliers » ou encore qu'une autre tribu du Haut-Atlas s'appelait Ida w-Izimmar (les « fils de bélier »). Par ailleurs, le toponyme d'un des bourgs les plus importants de la tribu des Dukkâla, Illâ Iskawn, signifie « Celui qui possède des cornes » ; il en va de même pour Amshkâd qui est le nom d'un village des Haskûra. En outre le nom de « bélier » était donné aux individus :

par exemple, en milieu sanhâja, la mère de ‘Abd Allâh b. Yâsîn (m. 1059), le fondateur du mouvement almoravide s’appelait « Tîn Izammâran » (« La [femme] aux béliers » ou « celle qui possède des béliers »), et, dans les tribus masmûda, l’un des compagnons d’Ibn Tûmart (m. 1130) portait le nom d’Abû-Bakr b. Izîmmarân. Il n’est pas impossible, comme cela a été suggéré par Louis Massignon, que l’importance du mouton dans diverses cérémonies carnavalesques ait été liée à ce culte ancien. Certes, il est vraisemblable que le culte du bélier ait été résiduel au XIe siècle et n’ait plus concerné que quelques tribus, soumises dans les années 1040 par les Almoravides et entrées alors dans l’Islam. Il témoigne cependant de la lenteur de la diffusion du monothéisme abrahamique (juif, chrétien ou musulman), plus de onze siècles après son apparition dans les sociétés maghrébines.

1.2. LA LENTE DISPARITION DU CHRISTIANISME AUTOCHTONE OU LA FIN DE L’ANTIQUITÉ TARDIVE

Au sein même du monothéisme, on assiste à partir de la conquête arabo-musulmane du VIIe siècle à un rééquilibrage en faveur de l’islam et aux dépens du judaïsme et du christianisme. Cependant, contrairement à la thèse de l’arabisation et de l’islamisation précoces et totales du Maghreb, et en dépit d’un corpus de sources textuelles très limitées, la persistance du judaïsme et du christianisme est remarquable, même si on note un affaiblissement progressif et une disparition de ce dernier au début du XIIe siècle. En effet on dispose, pour le XIe siècle, de deux séries de lettres envoyées par les papes Léon IX (1049-1054) et Grégoire VII (1073-1085) : la première, de 1153, évoque la contestation par le siège de Mahdia, alors en pleine expansion, de la primauté du siège épiscopal de Carthage, à un moment où cette cité est ruinée ; la seconde concerne la province des Hammâdides, pour laquelle on dispose par ailleurs d’une ultime mention textuelle faisant état de miracles survenus dans l’église Sainte Marie de la Qal‘at Banî Hammâd et confirmant donc une présence chrétienne autochtone au tout début du XIIe siècle.

En outre, les fouilles archéologiques d'églises à Sbeitla, au centre de la Tunisie actuelle, et à Sabratha en Tripolitaine, révèlent qu'elles étaient encore utilisées au XIe siècle. De même, des inscriptions funéraires chrétiennes datant du XIe siècle ont été relevées à Kairouan et à En Gila, en Libye actuelle. Quant aux évêchés, en dehors de ceux de Carthage et de Mahdia, il est difficile pour le XIe siècle d'en localiser d'autres précisément, même s'il est certain que ceux qui subsistaient étaient vraisemblablement situés dans la partie orientale du Maghreb, à l'exception peut-être de celui de Tlemcen où des communautés chrétiennes s'étaient sans doute maintenues. Les communautés chrétiennes locales, héritières des traditions anté-islamiques disparaissent ainsi au Maghreb au tout début du XIIe siècle, comme d'ailleurs les Mozarabes en al-Andalus. Par la suite, lorsque les sources latines évoquent des chrétiens en Afrique, il s'agit de « nouveaux » chrétiens, étrangers au pays, soit des Mozarabes expulsés d'al-Andalus après 1126 et installés par le pouvoir almoravide à Meknès et à Marrakech, soit des esclaves capturés dans la péninsule Ibérique ou en Méditerranée, soit des mercenaires utilisés dans les armées impériales, soit enfin des marchands, Italiens ou Aragonais pour la plupart. Cette disparition des communautés chrétiennes a traditionnellement été attribuée tantôt à la faiblesse de l'encadrement épiscopal, tantôt à l'arrivée des Banû Hilâl ou encore aux persécutions almohades. Toujours est-il que cette disparition est tardive et remet en cause la thèse d'une conversion massive et immédiate des populations maghrébines au moment de la conquête arabo-musulmane du VIIe siècle. C'est d'ailleurs à la même période, aux XIe-XIIe siècles, que les différentes hétérodoxies musulmanes, chiisme et kharijisme*, ainsi que les différents courants berbères de l'Islam, perdent de leur importance.

2. LES FORMES DE L'ISLAMISATION

Dans la lignée des révoltes berbères kharijites du VIIIe siècle, qui mirent un terme à la domination arabe sur le Maghreb, à

l'exception de l'Ifrîqiya, le développement de l'Islam dans les sociétés maghrébines se fit dans un cadre politique relativement autonome. Les dirigeants des principautés berbères, bien qu'ayant rejeté la domination politique des Arabes, s'inspirèrent du modèle qu'ils représentaient d'une cohésion idéologique, politique et religieuse, autour de la parole d'un prophète et d'une Révélation en langue arabe. Pour asseoir leurs indépendances nouvellement conquises, ils adaptèrent ce modèle prophétique aux réalités locales.

2.1. LES FORMES BERBÉRISÉES DE L'ISLAM

Le principal groupe berbéro-musulman et le moins mal connu est celui des Barghawâta. L'interprétation du phénomène représenté par ce courant a profondément évolué au XXe siècle. L'orientaliste berbérisant Georges Marcy (m. 1946), en faisant de Yâkush*, nom de Dieu chez les Barghawâta, une berbérisation du nom de Jésus, avait d'abord rattaché ce courant au christianisme. De son côté, Mohammed Talbi avait suggéré, dans un article de 1973, qu'il fallait plutôt considérer le mouvement des Barghawâta comme une tentative de berbérisation de l'islam. Ahmad Tawfiq rappelle d'ailleurs que le nom Barghawâta est formé à partir du terme berbère *Ilghwâtan* (« Ceux qui sont sortis/qui ont dévié »), traduction quasiment littérale du terme *khawârij*/kharijites. Or le kharijisme, qui est chronologiquement le deuxième courant constitué de l'islam après le chiisme, fut très influent au Maghreb dès le VIIIe siècle. La désignation « Barghawâta » serait donc le terme utilisé par les autorités pour discréditer un mouvement considéré comme hétérodoxe, les fidèles se donnant vraisemblablement un autre nom qu'on ignore. Après la soumission et la répression des derniers Barghawâta, au XIIe siècle par les Almohades, le terme perd de sa charge religieuse pour devenir un « nom de relation » (une *nisba**) portée par de nombreux individus jusqu'au XIVe siècle.

Les rares informations dont nous disposons sur les Barghawâta proviennent encore d'al-Bakrî (m. 1094) et elles infirment l'hypothèse de Georges Marcy. En effet les emprunts à l'islam paraissent très nombreux : une partie des prières pratiquées consistait en prosternations ; le surnom du fondateur était Sâlihu l-Mu'minîn (« le [plus] vertueux des croyants »), expression tirée du Coran (LXVI, 4) où elle désigne les « croyants vertueux », et la profession de foi insistait sur l'unicité de Dieu. En outre, à côté de la formule traduite de l'arabe en berbère, « Dieu est grand » (le *takbîr*), on retrouve l'aumône annuelle et les ablutions rituelles. De même, le jeûne et le nombre de prières quotidiennes, cinq diurnes et cinq nocturnes, sont clairement repris des pratiques musulmanes. Comme beaucoup de mouvements contestataires au sein de l'Islam, ce courant affirmait que le message délivré par le Prophète de l'islam avait été déformé (*tahrîf*) par ses successeurs, de la même manière que les juifs et les chrétiens étaient accusés d'avoir altéré la Parole qu'ils avaient reçue de Dieu.

La description des Barghawâta par le géographe andalou al-Bakrî (m. 1094)

« Sâlih Ibn Târif assurait ses compatriotes qu'il avait reçu un Coran, il leur en récita quelques sourates. Ce Coran renferme 80 sourates qui portent presque toutes, le nom d'un prophète, en y comptant celui d'Adam. La première sourate est intitulée "Ayûb" (Job), et la dernière "Yûnus" (Jonas), on y trouve aussi une sourate qui est appelée "Pharaon", ainsi que "Coré", "Aman", "Gog et Magog", "l'Anté-Christ (*al-Dajjâl*)", "Le Veau d'or", "Harût et Marût", "Saul", "Nemrod", et d'autres encore qui ressemblent aux précédentes par les contes qu'elles renferment. On y remarque aussi les sourates du "Coq", de la "Perdrix", du "Chameau", du "Serpent" qui marchait sur huit pattes, et la sourate des "merveilles du monde", qui selon eux renferme la science la plus sublime. Au dire de ses adeptes, leur Coran renfermait la science par excellence. L'auteur y défendait certaines choses et en autorisait d'autres ; il y parlait tantôt en législateur et tantôt en historien. Son peuple lisait les portions de livre aux heures de la prière et en désignait l'auteur par le nom de Sâlih al-Mu'minîn. Voici un fragment traduit [du berbère en arabe] du commencement de la sourate de "Job", qui forme l'introduction de l'ouvrage : "Au nom de Dieu ! Celui auquel Il a donné Son livre pour le communiquer aux hommes, c'est le même dont Il a employé l'entremise pour leur manifester Ses nouvelles. Ils disent : Satan a eu connaissance du destin ; à Dieu ne plaise ! Satan n'a pas la faculté de savoir ce qui est connu de Dieu seul. La langue que Dieu a envoyée pour offrir la vérité aux hommes, c'est par elle que la vérité s'est établie. Regarde Muhammad". Dans leur langue, ces derniers mots s'expriment ainsi : *imûmî Mâmat*. D'où l'on voit que Muhammad s'y dit Mâmat. "Tant que [Muhammad] vécut, tous les hommes qui étaient devenus ses compagnons se comportèrent avec rectitude ; lorsqu'il fut mort, ils se corrompirent. Il a menti, celui qui a affirmé que la

vérité puisse se maintenir là où il n'y a pas un envoyé de Dieu". Cette sourate est très longue. »

Avec Sâlih Ibn Târif, le berbère fut promu langue du sacré, dans des régions où l'immense majorité de la population ne parlait pas l'arabe. Pour désigner Dieu, les Barghawâta utilisaient le même terme que les Kharijites à savoir Yâkush, traduction berbère de l'arabe al-Mu'tî (« Celui qui donne »). Ils jouèrent un rôle important en adaptant en berbère, des formules très courantes du dogme musulman tels que « Dieu est unique » (*yan Yâkûsh*), « Dieu est grand » (*muggar Yâkûsh*), « au nom de Dieu » (*bi-sm n-Yâkûsh*) et « il n'y de dieu que Dieu » (*ûr-d âm Yâkûsh*).

Malgré la composante musulmane indubitable, le substrat autochtone reste très présent dans la religion des Barghawâta, avec la mention d'anciens cultes berbères, encore largement méconnus, comme celui dont jouissait vraisemblablement le coq ou la perdrix. Nico van den Boogert a d'ailleurs souligné l'importance des animaux dans les cultes païens en s'appuyant sur le fait que certains noms de mois du calendrier berbère portaient des noms d'animaux, tel le mois de « La jeune antilope » (*awdayaght*). La sourate consacrée au serpent à huit pattes relève vraisemblablement aussi de ce substrat anté-islamique.

Si le courant des Barghawâta ne constitue qu'une des nombreuses adaptations berbères de l'islam arabe, il en constitue une forme particulièrement élaborée. Il jouit en outre de la plus grande diffusion avec une extension sur la majeure partie de la plaine atlantique. La réussite de cette construction religieuse apparaît dans la durée de sa survie et dans ses capacités de résistance aux tentatives de « sunnisation » conduites par les autorités des villes septentrionales du Maroc actuel. À la fin du Xe siècle et au début du suivant, à la limite méridionale du territoire des Barghawâta, considérés comme hérétiques, un réseau de *ribât*-s* pour rassembler des combattants du djihad fut ainsi construit. Un enseignement religieux malikite y était dispensé pour diffuser un islam « orthodoxe », sans toutefois que cela débouche

sur la disparition totale des Barghawâta ; soumis par les Almoravides, dans les années 1060, ils se révoltent en 1148 contre les Almohades qu'ils faillirent indirectement mettre en échec, puisque leur révolte entraîne le soulèvement de toutes les régions et villes précédemment conquises par le calife almohade ‘Abd al-Mu'min (1130-1163), à l'exception de la région de Marrakech.

Outre les Barghawâta, d'autres formes berbérisées de l'islam peuvent être identifiées, l'une au nord du Maghreb Extrême, dans le pays des Ghumâra, l'autre au Maghreb Central, au sud d'Alger, chez les Suswâla, fraction des Sanhâja. Il est certain qu'il y a eu de nombreux mouvements de ce type, mais comme les sources textuelles conservées ont été rédigées dans les milieux officiels, on sait très peu de choses sur eux, sauf lorsqu'ils avaient des ambitions politiques qui les conduisaient à affronter les princes régnants. L'apparition de prophètes, dont un certain nombre s'appuyait sur des Corans en berbère, est un phénomène récurrent au Maghreb jusqu'au XIVe siècle. Certes le modèle est arabe et oriental, mais la démarche s'ancre dans la langue et les réalités locales.

2.2. L'INTRODUCTION DU DROIT MALIKITE

L'Ifrîqiya est la seule région du Maghreb où l'islam berbère ne semble pas s'être diffusé. Cela tient probablement au développement des structures étatiques et à l'urbanisation précoces. Très tôt, Kairouan, ville fondée par les conquérants arabes, devint un centre intellectuel et religieux qui produisit de nombreux savants et théologiens, surtout sunnites, contribuant à l'arabisation des populations locales. Le littoral et les territoires autour de Kairouan contrastaient ainsi fortement avec la zone steppique et avec les massifs montagneux, peuplés de berbérophones kharijites. L'Ifrîqiya était ainsi la seule région où le droit musulman était largement répandu et où les oulémas encadraient étroitement la société : statut des non-musulmans et des non-sunnites, héritage, dots, financement des mosquées, des enceintes et des écoles, perception de l'impôt. Les savants, tels

Ibn Muhriz (m. 1058), al-Suyûrî (m. 1067) ou ‘Abd al-Hamid al-Sâ’igh (m. 1093), participèrent, deux siècles après Sahnûn (m. 854), au renforcement et au développement de l’école juridique malikite à laquelle ils appartenaient, contribuant ainsi à l’identité « orientale » de la région, puisque l’école juridique malikite est censée reproduire la coutume de Médine, ville du Prophète.

Il semblerait que Kairouan et l’Ifrîqiya aient constitué une exception et que l’immense majorité des habitants du Maghreb Extrême et Central ait ignoré le « droit musulman » (*fiqh*), sauf dans les grands centres urbains de Tlemcen, Fès, Ceuta et peut-être Sijilmâssa, où les plus anciennes consultations juridiques connues (*fatwà*) ne sont pas antérieures au XIe siècle, la plupart datant de l’époque almoravide. La faible diffusion du *fiqh* au Maghreb par rapport à al-Andalus et à l’Ifrîqiya est attestée justement par des consultations juridiques qui indiquaient aux marchands d’Ifrîqiya ou d’al-Andalus le comportement à adopter lorsqu’ils allaient dans ces contrées où le droit musulman était inconnu. Les dictionnaires bio-bibliographiques de savants confirment que l’apparition d’oulémas au Maghreb n’est pas antérieure au XIe siècle, leur nombre étant en outre très limité. C’est d’ailleurs en al-Andalus, en Ifrîqiya ou dans les grands centres urbains d’Orient, que les savants du Maghreb Central et Extrême allaient se former et qu’ils amélioraient leur connaissance parfois rudimentaire de la langue arabe et des classiques de la culture arabo-musulmane. C’est à partir de la fin du XIe siècle, et surtout au XIIe siècle, qu’apparaissent des familles de lettrés parmi les Berbères du nord du Maghreb Extrême, tels les Banû Samgûn en contact direct avec al-Andalus et Ceuta.

La biographie de Marwân Ibn Samgûn al-Lawâtî par Ibn al-Abbâr (XIIIe siècle)

« Il étudia auprès des Égyptiens Ibn Nafîs, Ibn Munir et d’autres. Il assista aux cours du jurisconsulte (*faqîh**) ‘Abd al-Haqq en Sicile. D’après Abû Muhammad b. Abî Zayd, il suivit l’enseignement d’Abû ‘Alî, connu sous le nom d’Ibn Midkiyû, le jurisconsulte de Sijilmâssa. Il eut la charge de guide de la prière, de prédicateur et de mufti à Ceuta. Il se rendit à Tanger, place stratégique des Almoravides, où il exerça les

mêmes charges, ainsi que celle de cadi*. À ses débuts, il était préposé à faire apprendre les rudiments de la lecture coranique. C'était un récitateur [du Coran], un jurisconsulte et un philologue. Il composait de la poésie, non sans profondeur, ainsi que des sermons dans une langue arabe sûre. Il ne commettait pas de fautes de grammaire dans ses discours. Il mourut à Tanger en 1097-1098. »

L'un des plus grands savants de l'époque est Abû 'Imrân al-Fâsî (m. 1038). Après un voyage qui le mena jusqu'à Bagdad, il s'installa définitivement à Kairouan ; il marqua profondément sa période en dispensant un enseignement de qualité et en encourageant ses compatriotes à introduire et diffuser le droit musulman dans leur région d'origine, contribuant ainsi à l'islamisation des populations du Maghreb Central et Extrême. C'est lui qui accueillit, au début des années 1030, un groupe de notables sanhâja revenant du pèlerinage à La Mecque : il leur recommanda un de ses anciens élèves, Wâggâg b. Zallû al-Lamtî (m. 1053-1054), pour les accompagner. Celui-ci avait fondé une école, dans son pays d'origine, à Mâssa, dans le sud du Maghreb Extrême, où il se consacrait à enseigner l'arabe et le droit à des Berbères venus de toutes parts. C'est là l'origine du mouvement des Almoravides qui firent appel à cette première génération d'oulémas formés localement plutôt qu'aux lointains Andalous dont ils se méfiaient. Le droit musulman malikite se diffusa en outre avec l'arrivée au Maghreb Extrême, et notamment dans la cité d'Aghmât, de nombreux savants d'Ifrîqiya, qui fuyaient les désordres commis par les tribus arabes, Banû Hilâl et Banû Sulaym.

L'introduction du fiqh au sud du Maghreb Extrême à la fin du XIe siècle d'après al-Tâdilî (XIIIe siècle)

« 'Abd al-'Azîz al-Tûnisî était originaire de Tunis et il étudia la jurisprudence (*fiqh*) auprès d'Abû 'Imrân al-Fâsî et d'Abû Ishâq al-Tûnisî [à Kairouan]. Il s'installa finalement à Aghmât où il mourut en 1093. Il enseigna la jurisprudence aux gens, puis il arrêta quand il vit qu'ils avaient gagné en charges et en postes. Il disait : "Nous sommes devenus par notre enseignement comme celui qui vend des armes aux voleurs" […] On prétend que grâce à 'Abd al-'Azîz, les Masmûda apprirent le *fiqh*, puis regagnèrent leurs pays ; ce qui leur permit de dominer leur peuple en briguant les charges de juges, de témoins, de prédicateurs et d'autres fonctions. Dans l'un de

ses voyages, ‘Abd al-Azîz se rendit à l’extrême ouest du Maghreb. Chaque fois qu’il séjournait chez des gens qui l’accueillaient, il se rendait compte que ses élèves briguaient des charges et des postes grâce au savoir qu’il leur avait enseigné. Il cessa alors d’enseigner le *fiqh*. Mais, découvrant que certains de ses élèves étaient tombés dans l’ignorance de la jurisprudence relative à l’usure (*ribâ*), il s’écria : “Gloire à Dieu, je n’ai pas voulu enseigner la jurisprudence de peur qu’elle fasse gagner ce bas-monde et vous avez perdu la connaissance du licite et de l’illicite”. Il recommença alors à enseigner la jurisprudence. »

3. L’ARABISATION ET LES LANGUES BERBÈRES AUX XIe-XIIe SIÈCLES

Si les XIe-XIIe siècles se caractérisent par le développement de l’islam sunnite au Maghreb, en revanche l’arabisation semble se développer à un rythme beaucoup plus lent. On constate pourtant l’introduction dans les langues berbères de l’ouest du Maghreb, de phonèmes spécifiques à l’arabe. Ainsi, alors que Zammûr, l’ambassadeur des Barghawâta, n’employait pas la lettre arabe *hâ’*, et appelait le prophète de l’islam *Mâmat*, et non Mu*h*ammad, on voit appraître des toponymes tels que Taba*h*rit, berbérisation du mot arabe *bahr* (« mer ») ou Ti*h*âmmâmin (« les hammams »), ou encore, vers 1130, le nom Ida w-Ma*h*mûd, pour une tribu du Haut-Atlas occidental. La lettre *‘ayn* (‘) fait, elle aussi, son apparition dans l’onomastique berbère de la région, et on la trouve dans le nom de certains partisans almohades de la première heure, comme ‘Abd Allâh Ya‘là ou dans des toponymes comme Tâ‘gîzt dans le Sûs. De manière encore plus significative, les phrases en berbère attribuées à Ibn Tûmart et au saint berbère Abû Ya‘zâ (m. 1176), multiplient les emprunts au champ lexical arabe, surtout dans le domaine religieux : les termes *‘alîm* (« savant »), *dunya* (« le monde d’ici-bas ») ou *haqq* (« vérité ») sont ainsi utilisés en berbère. Par ailleurs, aux époques almoravide et almohade, pour désigner Dieu, les Berbères n’utilisent plus que des termes arabes : *Allâh* (Dieu) ou *Rabb* (Maître) ; seules les communautés kharijites continuent d’utiliser « Yâkûsh ». Le nom de Marrakech constitue une exception, puisqu’il est formé vraisemblablement de Mûr Yâkûsh ou Amûr Yâkûsh, « Ville de

Dieu », le sens berbère n'ayant jamais donné lieu, de la part des chroniqueurs arabes médiévaux, qu'à des interprétations fantaisistes.

Le système onomastique est un autre témoin de l'arabisation. Celle-ci se manifeste dans l'anthroponymie d'abord par la diffusion de noms construits avec un élément arabe intégré dans une construction du type Ylâ Ugma, signifiant « il a un frère » en berbère – par exemple avec *nûr* (« lumière » en arabe), Ylâ Nûr (« qui possède la lumière ») ou Ylâ l-Bakht (« qui a de la chance ») –, ou encore avec la construction *wîn* (« de » en berbère) – Wîn Yufân « le riche » (litt. « celui des meilleurs ») et Wîn l-Khayr « le bon » (litt. « celui du bien »). Ensuite, on voit se développer une double onomastique, l'une berbère, l'autre arabe, comme chez certains dignitaires almoravides : tel Yahyá Angmar, dont le nom est formé de Yahyá (« Jean le Baptiste » en arabe) et Angmar (« le chasseur » en berbère) ou 'Umar Yntân, avec le nom arabe 'Umar et le nom berbère Yntân, sans qu'il y ait nécessairement un lien sémantique entre les parties du nom. Parfois c'est toute la séquence onomastique qui est redoublée : ainsi un notable de la tribu des Wâwazgît dans le sud du Maghreb Extrême se faisait-il appeler Yaslatan b. Ylâ Zghîgh en berbère et Abû Sâlih b. Abî 'Abd Salâm en arabe. Enfin, certains noms importants de l'histoire de l'islam sont « berbérisés » : Mâmat ou Hammû pour Muhammad, Tâ'ayasht pour 'Â'îsha, dernière femme du Prophète.

Tous ces indices anthroponymiques permettent de conclure à une pénétration progressive de l'arabe en milieu berbère. Cependant le bilinguisme berbère-arabe était un fait exceptionnel, au point qu'al-Idrîsî au XIIe siècle trouve remarquable que les tribus des alentours de Fès aient compris l'arabe. La découverte d'un calendrier berbère, rédigé par Ibn Tûnart (m. 1172) et étudié récemment par Nico van den Boogert, rappelle que nous connaissons encore très mal la culture des tribus berbères du Maghreb, peu étatisées, peu urbanisées et peu arabisées.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

AILLET C., 2011, « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident musulman (VIIe-XIIe siècle) », D. Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 7-34.

AMARA A., 2011, « L'islamisation du Maghreb central », D. Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 103-130.

BAHRI F., 1998-1999, « Des conversions, des hommes et des biens en Ifrîqiyya musulmane : le cas des *'ağam* », *Africa*, 16-17, p. 129-163.

BENHIMA Y., 2011, « Quelques remarques sur les conditions de l'islamisation du Maġrib al-Aqṣâ : aspects religieux et linguistiques », D. Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 315-331.

CHAKER S., 1981, « Données sur le berbère à travers les textes anciens », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 31, p. 31-46.

DUFOURCQ Ch-E., 1974, « Le Christianisme dans les pays de l'Occident musulman des alentours de l'an mille jusqu'aux temps almohades », *Mélanges E.-R. Labande*, Poitiers, p. 237-246.

DUFOURCQ Ch-E., 1968, « Conquête arabe. Reconquista espagnole et portugaise. Évolution du Maghreb médiéval », *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, p. 72-83.

IBN KHURRADADHBEH (820-911), 1992, *Le Livre des routes et des royaumes (Kitab al-masalik wa l-mamalik)*, éd. et trad. en français Michael Johan de Goeje, Leyde, 1889 ; repr. Frankfurt am Main, 1992.

PRÉVOST V., 2007, « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », *Revue de l'histoire des religions*, 4, p. 461-483.

Talbi M., 1973, « Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata », *Premier congrès des cultures Méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, p. 217-233.

Talbi M., 1982, « La conversion des Berbères au kharijisme ibâdito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au xiie/viiie siècle », dans M. Talbi, *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, p. 13-80.

Talbi M., 1990, « Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication », dans M. Gervers et R. J. Bikhazi (dir.), *Conversion and continuity. Indigenous Christian Communities in islamic Lands, VIIIth to XVIIIth Centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, p. 313-351.

Valérian D., 2011, « La permanence du christianisme au Maghreb : l'apport problématique des sources latines », dans D. Valérian (éd.), I*slamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (viie-xiie siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 131-151.

Van den Boogert N., 2002, « The Names of the Months in Medieval Berber », *Mémorial Werner Vycichl*, L'Harmattan, p. 137-152.

CHAPITRE 2

LES ALMORAVIDES

Qui s'attendrait en l'an 1000 à voir émerger des sables du Sahara une force capable de créer un empire ? Tout au plus certaines cités-États comme Sijilmassa, Awdaghust ou Gao, au centre du commerce caravanier, parviennent-elles à étendre leur zone d'influence pour former des principautés sur une base tribale. La dureté des conditions de vie, la faiblesse des précipitations, la discontinuité du peuplement qui en résulte autour des puits et des sources et le nomadisme d'une part importante de la population rendent difficile le contrôle d'un territoire plus étendu. Pourtant, au milieu du XIe siècle, une confédération berbère, les Almoravides, va fonder un empire transcontinental, à cheval sur le détroit de Gibraltar, des fleuves Niger et Sénégal au sud, jusqu'au Tage au nord. Au même moment, au Proche-Orient, les Turcs s'emparent du pouvoir et promeuvent une politique de revivification du sunnisme après un siècle de domination chiite-bouyide.

1. LES GRANDES ÉTAPES DE L'HISTOIRE ALMORAVIDE

1.1. UNE ORIGINE ARCHÉTYPIQUE

Les origines de l'Empire almoravide sont mal connues, car les sources qui en parlent sont très postérieures. Le récit qu'elles en font a tout d'une épopée ou d'une histoire sainte : elles célèbrent une victoire réalisée au nom de l'islam et il est difficile de faire la part du mythe et de la réalité. Elles rapportent que le chef d'une tribu sanhâja berbère, Yahyá b. Ibrâhîm, alla, dans les années 1030, faire le pèlerinage à La Mecque. Là, il aurait pris conscience des erreurs répandues dans les croyances et les pratiques de ses contribules. Aussi, à son retour, aurait-il fait appel à un savant religieux, rigoriste et austère, 'Abd Allâh b. Yasîn. Après quelques décennies de prédication difficile, émergea dans les tribus sanhâja du Sahara le mouvement de réforme des *murâbitûn*, les Almoravides, ce qui, selon les sources, signifie soit les gens « liés entre eux », soit les « gens du *ribât* », le *ribât* étant un lieu de retraite ascétique, que certains auteurs localisent sur une île du fleuve Sénégal. La soumission des tribus sahariennes commence alors, et les premières conquêtes de villes : Awdaghust en 1054, Sijilmâssa en 1055, Aghmât en 1058, Fès en 1069. En 1055, Yahyá b. 'Umar, le successeur de Yahyá b. Ibrâhîm (m. 1043) meurt lors d'une expédition militaire et il est remplacé par Abu Bakr b. 'Umar, son frère, promu par le prédicateur Ibn Yasîn qui meurt à son tour en 1059.

1.2. LA FONDATION DE MARRAKECH

En 1070, Abu Bakr pose les fondations d'une capitale, Marrakech, donnant ainsi un caractère définitivement sédentaire à l'État almoravide. Le site aurait été choisi par les chefs de deux tribus berbères rivales, à la frontière de leurs territoires respectifs. Symboliquement, dans une zone où l'on construit beaucoup en terre, il fait bâtir un château en pierre, le *Qasr al-hajar*, ce que ne manquent de rappeler les chroniques de l'époque.

La fondation de Marrakech selon Ibn 'Idhârî (m. 1312)

« Le 7 mai 1070, commença la fondation de Marrakech, avec le château de pierre. La population se mit à construire des maisons sans mur et le même jour, l'émir

Abû Bakr b. ‘Umar arriva à cheval avec ses frères et toute son armée, les chefs de tribus et les ouvriers, maçons ou autre, pour commencer à poser les fondations avec les chefs de tribus, dont l’aide fut précieuse, puisqu’ils contribuèrent avec de l’argent et des hommes. La muraille du château de pierre fut dressée en quelque trois mois. Les gens édifiaient leur maison, chacun à la mesure de ses efforts et de ses possibilités. On raconte que la première maison construite à Marrakech fut celle de Turzgîn b. al-Hassan, située sur le terrain appelé Asdâl. Il l’édifia en pisé et ses restes sont encore visibles aujourd’hui, c’est-à-dire en 1306, dans les décombres de ce quartier ».

Cette même année 1070, Abû Bakr nomma son cousin, Yûsuf b. Tashfîn, lieutenant cependant qu’il descendit au Sahara combattre les Noirs du Ghâna. Yûsuf b. Tashfîn recruta alors une garde noire, puis, en 1073, il devint le chef incontesté des Almoravides en détrônant, sans violence, son cousin qui mourut en 1087 en luttant contre les troupes du Ghâna. Des récits postérieurs, écrits par des auteurs musulmans en langue arabe, il ressort que la conquête du Maroc n’a été possible qu’en raison de l’effondrement, en 1031, du califat omeyyade de Cordoue qui avait l’habitude d’intervenir et de jouer de son influence au Maghreb pour empêcher l’émergence de toute concurrence politique.

1.3. LE RÔLE DES FEMMES

Il est frappant de constater à quel point les chroniques insistent sur le rôle des femmes dans l’avènement de l’Empire almoravide. C’est que les tribus sanhâja avaient la particularité d’être matrilinéaires, la parenté se transmettant par les femmes plutôt que par les hommes, comme c’est le cas dans le reste du monde musulman. Les femmes, qui n’étaient pas voilées, jouaient un rôle politique important. À l’inverse les hommes portaient le voile de bouche (*lithâm**), d’où leur surnom de « voilés » dans les textes du Moyen Âge. Si l’on en croit les sources, qui font pour l’occasion la part belle au mythe, une femme en particulier aurait joué un rôle majeur : Zaynab al-Nafzawiyya qui fut quelque temps l’épouse d’un notable des Masmûda, avant de devenir la femme de l’émir zénète d’Aghmât, puis d’Abû Bakr, enfin celle de Yûsuf b. Tashfîn. Du fait

de son intelligence et de sa connaissance des réalités tribales, elle aurait été une conseillère écoutée des émirs almoravides, et un élément essentiel dans la transmission du pouvoir dans la région centrale du Maghreb Extrême, jouant un grand rôle dans le ralliement des tribus berbères et dans leur unification au sein du mouvement almoravide.

1.4. GRANDEUR ET DÉCLIN

Mais le véritable fondateur de l'Empire almoravide reste Yûsuf b. Tashfîn qui conquit le Maroc, défit les Castillans en 1086 à Zallâqa (Las Sagrajas), dans la région de Badajoz (Espagne), et réunifia al-Andalus. À sa mort en 1106, son empire s'étendait du Tage jusqu'au Sénégal. Les réalisations sont impressionnantes : une capitale unique, Marrakech, pour un Empire berbère à cheval sur l'Afrique et l'Europe, une titulature originale, le souverain almoravide étant « prince des musulmans », un système monétaire unifié qui joua un rôle majeur jusqu'au nord de l'Europe, une organisation administrative originale, fondée sur le principe de la délégation de pouvoir, et enfin une idéologie mobilisatrice : le *jihâd* (la « guerre légale ») contre les chrétiens ibériques. En 1147, l'émir Tashfîn, petit-fils de Yûsuf est renversé par un autre Berbère, non du Sahara, mais de l'Atlas, ‘Abd al-Mu'min, qui bâtit l'Empire des Almohades. Mais, depuis leur capitale, Marrakech, les Almoravides sont parvenus à associer durablement le Maghreb et al-Andalus et à mettre en contact les régions sub-sahariennes et la Méditerranée dans le cadre de l'Islam.

2. LES DIFFICULTÉS DE LA CONSTRUCTION DE L'ÉTAT ALMORAVIDE

Jusqu'au XIe siècle, les principautés qui apparaissaient au Maghreb occidental étaient le fait de guerriers. Au sein des tribus émergeaient des chefs, reconnus pour leur intelligence des armes et pour leur compétence au combat. Désignés par leurs contribules, ces individualités étaient des *primi inter pares*,

condamnés à se battre en permanence pour assurer la survie du groupe. Tant que leur action débouchait sur la victoire, ils étaient légitimes et conservaient le pouvoir ; dans le cas contraire, ils étaient remplacés si le groupe n'avait pas été démembré auparavant. Dans ce contexte peu favorable à l'essor d'une culture savante, c'est la fonction militaire qui était valorisée et les structures d'encadrement des populations étaient très limitées. La seule instance décisionnelle structurée au Maghreb Extrême et Central était alors « l'assemblée des hommes de la tribu » (*agrâw* en berbère/*jamâ'a** en arabe), qui se caractérisait par une solide tradition d'indépendance et de défense des ressorts locaux du pouvoir territorial.

2.1. LA RUPTURE ALMORAVIDE : LE BICÉPHALISME ET LA PATRIMONIALISATION

Cette situation change à partir des années 1060-1070. Alors qu'ils contrôlaient la partie méridionale du Maghreb Extrême, les souverains almoravides imposèrent aux sociétés de la région, relativement acéphales, un modèle alternatif grâce à leur association avec un personnage charismatique, promoteur d'une réforme religieuse.

Le Maghreb Extrême avant les Almoravides : une société sans État. Ibn 'Idhârî (début XIVe siècle)

« 'Abd Allâh b. Yâsîn se rendit en al-Andalus au moment du règne des rois des Taifas. Il y resta sept ans au cours desquels il s'initia à différentes sciences. Puis il s'en revint au Maghreb Extrême, et voyagea dans le Tâmasnâ [plaine atlantique] qui était sous domination des Barghawâta […] Les Gens du Maghreb se gouvernaient eux-mêmes et les émirs sortaient de leurs rangs, à tel point que chaque individu gouvernait sa contrée, comme c'était le cas des rois des Taifas en al-Andalus. 'Abd Allâh b. Yâsîn se déplaça dans le pays des Masmûda après son retour d'al-Andalus ; il les trouva dans la situation où ils s'attaquaient les uns les autres, pillaient les biens, tuaient les hommes, s'emparaient des femmes et ne reconnaissaient pas l'autorité d'un *imâm*. Inspiré, 'Abd Allâh b. Yâsîn leur tint ce discours : "Ne savez-vous donc point que Dieu est votre seigneur et que Muhammad est votre messager, sur lui la meilleure des bénédictions et la plus pure des paix ?" Ils répondirent : "Oui, nous reconnaissons Dieu pour seigneur et Muhammad pour prophète, qu'il soit béni". "Alors pourquoi avez-vous changé le cours des choses ? Pourquoi ne mettriez-vous

pas à la tête de votre communauté un guide (*imâm*) qui gouvernerait selon la loi de l'islam grâce à la Tradition du Prophète, qu'il soit béni". Un des cheikhs* des Masmûda lui rétorqua : "Aucun d'entre nous n'accepterait d'être gouverné par quelqu'un qui ne soit pas de sa tribu". Alors il les quitta et partit avec Yahyá b. Ibrâhîm et les Guddâla pour le pays des Gazzûla [son pays d'origine] qui était sous ses ordres. »

Ainsi la première structure de pouvoir des Almoravides associe-t-elle un chef religieux, l'*imâm* 'Abd Allâh b. Yâsîn (1043-1059), et un chef politique, l'émir sanhâja. Cette organisation bicéphale permit de dépasser le stade de la chefferie tribale : le pouvoir militaire de l'émir était complété par celui d'un *imâm*, chef religieux, véritable interprète sur terre des desseins de Dieu. C'est ce dernier qui définissait la stratégie, cependant que l'émir assurait les opérations tactiques, militaires et politiques, par exemple pour gérer les relations entre les différents membres de la confédération almoravide. L'*imâm*, doté d'un pouvoir charismatique, jouissait d'une prééminence sans conteste, et avait l'ascendant sur Yahyà b. Ibrâhîm (m. 1043), puis sur Yahyà b. 'Umar (1043-1055), et après la mort de celui-ci, sur son frère Abû Bakr b. 'Umar (r. 1055-1071, m. 1087). Quelques récits édifiants reflètent symboliquement cette hiérarchie : l'*imâm* 'Abd Allâh b. Yâsîn aurait fouetté personnellement Yahyà b. 'Umar pour le punir d'avoir pris la tête de ses troupes, mettant ainsi en péril sa vie et par conséquent tout l'édifice almoravide. Cette anecdote est révélatrice d'une rupture par rapport à la tradition qui voulait que le chef de la tribu dirige ses hommes au combat et soit donc choisi pour sa valeur militaire. Après cet épisode, réel ou fictif peu importe, aucun souverain almoravide ne semble avoir participé directement aux combats, sauf Yûsuf b. Tâhsfîn à la bataille de Zallâqa (Las Sagrajas) dans la péninsule Ibérique, en 1086. Les opérations militaires furent dorénavant déléguées aux fils et cousins de l'émir almoravide.

C'est ainsi l'autorité religieuse de l'*imâm* qui permit la patrimonialisation du pouvoir politique au sein de la même famille, alors que généralement c'était le consensus de l'assemblée qui assurait les nominations en cas de mort du cheikh, ou les

destitutions en cas de crise. Dorénavant apparaît une hiérarchie d'autorité : l'*imâm*, le cheikh, puis les membres égaux de la communauté.

2.2. LA FIN DU BICÉPHALISME ORIGINEL

Cette structure bicéphale ne dura qu'un temps, en 1059, 'Abd Allâh b. Yâsîn trouva la mort lors de combats contre les Barghawâta, à Krîflat, non loin de l'actuelle Rabat. Un successeur fut désigné qui mourut peu après et personne ne le remplaça. À partir de là, les émirs almoravides se raccrochèrent à la tradition royale omeyyade et exercèrent seuls le pouvoir, en le transmettant de père en fils. En 1071, une fois son cousin parti dans le sud, Yûsuf b. Tâshfîn utilisa la puissance financière que lui donnaient les taxes prélevées sur l'or du Ghâna, d'abord pour recruter une garde prétorienne composée de 240 esclaves blancs et de 2 000 esclaves noirs, ce qui assurait sa sécurité personnelle, ensuite pour lancer un programme de fortifications qui allait donner un avantage militaire qualitatif à ses fidèles.

On ne saurait trop insister sur la rupture que ces deux mesures apparemment anecdotiques représentent : elles sont une innovation majeure par rapport aux traditions « égalitaristes » des tribus et aux modalités de désignation de leur chef. En effet le mercenariat modifie profondément la nature des rapports sociaux et introduit le salariat et la fonctionnarisation dans un système où l'activité militaire relevait auparavant de la solidarité tribale. La construction de forteresses n'est qu'une réponse technique à un problème de rapport de force démographique : Yûsuf b. Tâshfîn dominait alors l'ensemble du Maghreb Extrême et Central et sa base tribale était trop dispersée pour garantir partout son autorité, dans un système où les fidélités étaient déterminées dans un rapport de force renégocié de manière permanente avec un chef désigné par consensus. Le programme de construction des forteresses résolvait ce problème en donnant un avantage qualitatif aux partisans de Yûsuf b. Tashfîn, mais ses conséquences sont importantes : il débouche d'abord sur la

sédentarisation d'une partie des nomades sahariens, ensuite sur l'enracinement d'un réseau castral incarnant une autorité parfois lointaine, dans des régions où l'exercice du pouvoir était auparavant d'échelle locale, enfin sur la diffusion dans le territoire et dans les esprits de la notion d'Empire et de l'idée d'État. Cette révolution est à rattacher à la conquête d'al-Andalus.

2.3. L'IMPORTANCE DE LA CONQUÊTE D'AL-ANDALUS SUR LE MAGHREB

Au début des années 1080, seules Tanger et Ceuta résistaient encore à l'avancée almoravide. Pour enlever ces cités au prince Suggût al-Barghawâtî et à son fils, d'une part Yûsuf b. Tâshfîn fit construire une flotte, d'autre part il conclut un accord avec le prince de Séville al-Mu'tamid b. 'Abbâd. Ces choix stratégiques eurent eux aussi de grandes conséquences, directes et indirectes : ils fournirent une flotte aux Almoravides, qui étaient pourtant issus d'autres sables que ceux de la Méditerranée, et par une alliance de revers ouvrirent les portes de la péninsule Ibérique aux Sahariens. En effet la conquête de ces deux importantes places maritimes donna à Yûsuf b. Tâshfîn le contrôle du détroit de Gibraltar et lui permit d'intervenir une première fois en al-Andalus en 1086, puis d'unir cette région au Maghreb Extrême sous son autorité, à partir de 1090. L'unification politique et le caractère maghrébin du pouvoir conduisit à une immigration importante de lettrés qui arrivent en Afrique avec leur bagage intellectuel et culturel, ainsi qu'avec leur conception du pouvoir, profondément marquée, dans le contexte des Taifas, par la mémoire du califat omeyyade de Cordoue (929-1031). Ainsi, parce que de nombreux savants andalous vinrent s'y installer, Fès voit son nom mentionné pour la première fois dans les anthologies littéraires et historico-littéraires.

Al-Andalus : clé de la royauté des Almoravides d'après al-Marrâkushî (XIIIe siècle)

« Quand Yûsuf eut conquis al-Andalus et que celle-ci tout entière lui obéit, on le plaça au nombre des rois et il mérita le titre de sultan ; lui et les siens reçurent alors le

nom d'Almoravides, et ce prince ainsi que son fils furent classés parmi les rois les plus puissants, car al-Andalus est la (vraie) capitale, le centre du Maghreb Extrême, la source de ses mérites ; la plupart des gens de talent de toute sorte en tirent leur origine et sont regardés comme lui appartenant ; c'est dans ce pays que l'on trouve les soleils et les lunes des sciences, al-Andalus est le centre et le pivot des talents. Les plus remarquables des savants de cette contrée se rendirent auprès du Prince des musulmans, si bien que sa cour ressemblait à celle des Abbassides à leurs débuts. Ce prince et son fils étaient entourés d'une telle affluence des plus remarquables secrétaires et littérateurs que jamais aucun siècle ne vit pareille chose. »

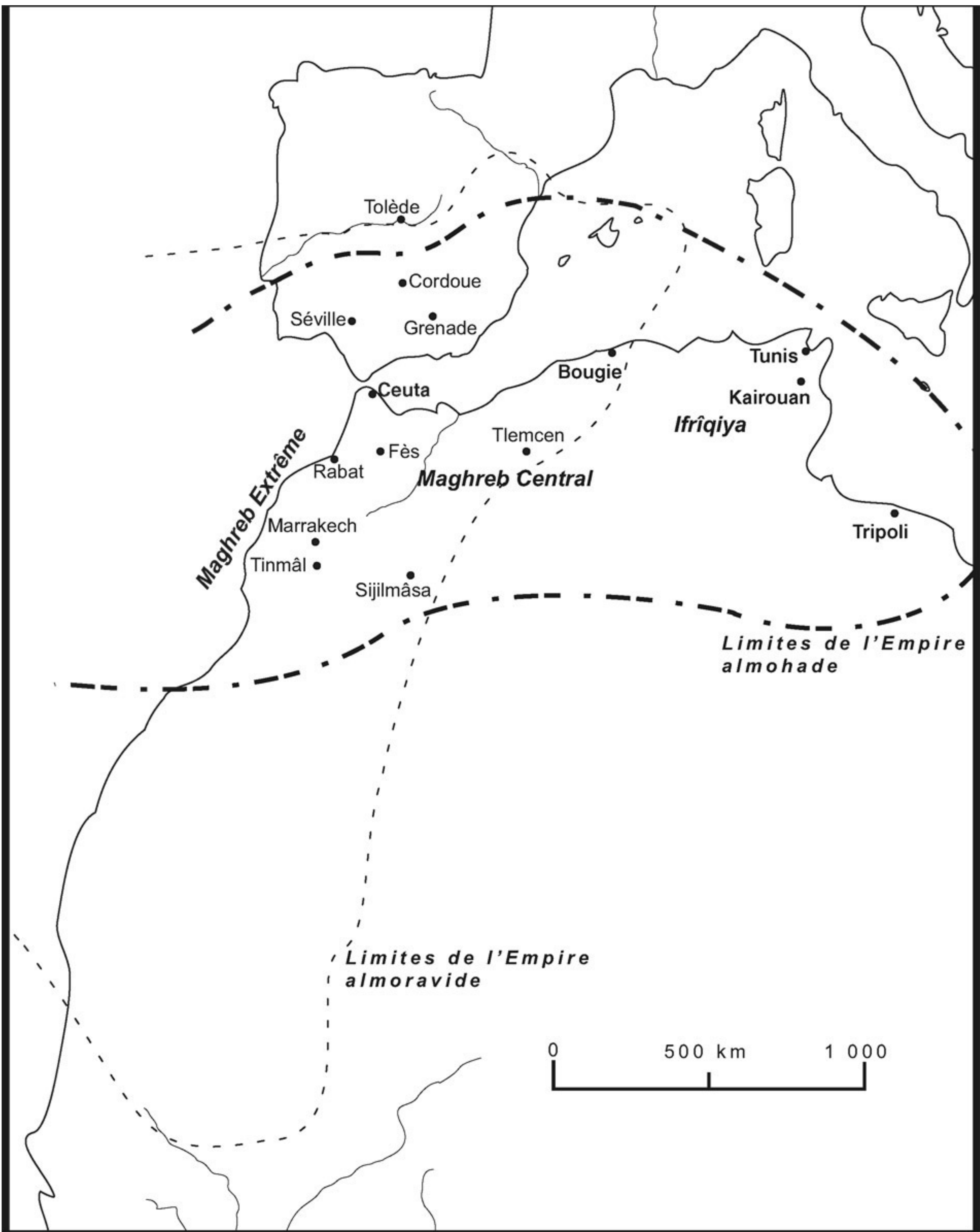
Dès le début du XIIe siècle, les Almoravides ordonnent la construction des mosquées d'Alger, de Tlemcen, de Nedroma, et probablement aussi de Ceuta ; ils rénovèrent également la mosquée des Kairouanais à Fès. Mais les sources attribuent l'idée de la reconstruction en pierre de la mosquée de Marrakech à l'entourage andalou de l'émir 'Alî b. Yûsuf (1106-1143). Ce matériau, hérité de la tradition architecturale omeyyade et andalouse, rompt avec celui que les architectes de son père avaient utilisé jusque-là : le pisé (*tawb*).

2.4. LE DÉVELOPPEMENT DES STRUCTURES D'ÉTAT ET LA « POLITIQUE URBAINE » AU MAGHREB

L'intégration almoravide qui unifiait dans une même entité un territoire très peu étatisé, le Maghreb Extrême, à une région qui l'était beaucoup plus, al-Andalus, entraîna d'importantes modifications non seulement dans le domaine artistique, architectural et politico-administratif, mais aussi dans le peuplement et la société maghrébine. En effet jusque-là, les structures urbaines étaient marquées par le caractère segmentaire de la société – éclatement de la ville en noyaux correspondant à autant de clans – et par l'existence de sites dispersés et ouverts qui ne se déployaient pas, comme ailleurs dans le monde musulman, autour d'une Grande mosquée et d'un palais gouvernoral. Dès la conquête de Tlemcen, en 1075, Yûsuf b. Tâshfîn fit édifier, à côté du noyau ancien, un quartier ceint d'un rempart, nommé Tâgrârt (« le camp » ou « le palais »),

où ne résidaient que des Almoravides et des serviteurs de la dynastie. Il en fut de même à Meknès et à Tâdlâ. En outre Yûsuf b. Tâshfîn ordonna la destruction du rempart qui séparait à Fès le quartier des Kairouanais de celui des Andalous, supprimant ainsi symboliquement et spatialement les anciennes divisions au profit de l'autorité centrale. La construction de ces camps palatiaux permettait de créer un réseau de points fortifiés pour les représentants du pouvoir almoravide sur les grands axes stratégiques : Tâdlâ, sur la voie sud-nord, reliant Aghmât à Fès, Tlemcen, capitale du Maghreb Central au débouché des routes de l'or et en contact avec les ports de la Méditerranée, Meknès, au cœur d'un riche terroir agricole, à proximité du Moyen Atlas et de ses richesses minières.

L'EMPIRE ALMORAVIDE ET LES PRINCIPAUTÉS DU MAGHREB



Plus tard, en 1126, sous la pression des Almohades du Haut-Atlas occidental, les Almoravides construisirent l'enceinte de

Marrakech, ainsi dit-on qu'un réseau de plus de 22 forteresses pour empêcher les partisans du Mahdî Ibn Tûmart de déboucher dans la plaine et de menacer Marrakech, et dans la région du Sûs. Ils firent également bâtir d'autres forteresses dans le pré-Rîf et dans le massif du Zarhûn pour contenir les Ghumâra dans leurs montagnes. Les garnisons de ces forteresses, dirigées par des Almoravides, étaient recrutées dans des zones très éloignées pour éviter toute fidélité locale. Ainsi la forteresse de Tâsghîmût, dans le piémont du Haut-Atlas occidental, était occupée par des hommes de la tribu des Banû Zarwâl du nord du Maghreb Extrême.

3. LES FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES DE L'EMPIRE ALMORAVIDE : LE MÂLIKISME ET LE *JIHÂD*

À la tête de l'empire almoravide se trouve un prince qui prend, en 1073, le titre inventé pour l'occasion d'*amîr al-muslimîn** (« prince des musulmans »), forgé sur le modèle du titre d'*amîr al-mu'minîn* (« prince des croyants »), adopté pour la première fois par le calife 'Umar (634-644), qui était un proche compagnon du Prophète de l'islam et son deuxième successeur. Ce faisant, le souverain almoravide, qui jusque-là portait le titre de prince du Maghreb (*amîr al-Maghrib*), signifie qu'il ne prétend pas à un titre de rang califal, mais qu'il revendique seulement une autorité « dérivée » sur une portion du *dâr al-islâm*. Conscient de sa puissance, il prend cependant à la même date un surnom de règne (*laqab**) à résonance califale : al-Nâsir li-Dîn Allâh (« Auxiliaire de la religion de Dieu »), qu'avait adopté le premier calife omeyyade de Cordoue, 'Abd ar-Rahmân III, en 929. Cette idéologie légitimiste, qui s'affiche sur les monnaies et qui est proclamée dans le sermon du vendredi où le nom du calife abbasside est invoqué avant celui de l'émir almoravide, apparaît très tôt dans l'histoire de la dynastie almoravide, comme en témoigne un dinar* frappé à Sijilmâssa en 1058. À partir de cette date, toutes les monnaies d'or frappées dans la cité caravanière portent cette double référence.

3.1. LE RATTACHEMENT AU CALIFAT ABBASSIDE DE BAGDAD

La dynastie et le pouvoir almoravides s'intègrent dans un légalisme extrême et se rattachent par toute une série d'actes à l'autorité supérieure du calife abbasside de Bagdad, s'opposant ainsi particulièrement aux chiites. La réforme religieuse almoravide, qui accorde un rôle essentiel aux juristes mâlikites dans la légitimation des décisions politiques prises par les souverains, place donc le Maghreb et al-Andalus dans le giron oriental, et tire sa légitimité de cette dépendance et du respect théorique qu'elle porte aux signes de reconnaissance du pouvoir central irakien.

En 1092, juste après la prise de Séville par les Almoravides, un notable lettré de cette cité, Abû Bakr Muhammad Ibn al-'Arabî (m. 1148), se rendit en Orient dans un périple qui le mena en Égypte, aux Lieux saints et en Irak. Au cours de ce voyage, ce savant andalou plaida la cause des Almoravides et obtint l'investiture (*taqlîd*) du calife abbasside al-Mustazhir (r. 1094-1118) qui reconnaissait ainsi l'émir almoravide comme son serviteur au Maghreb et confirmait son titre de Prince des musulmans et son surnom honorifique d'al-Nâsir li-Dîn Allâh. Cette reconnaissance officielle stipulait que le pouvoir politique devait rester entre les mains de la famille de Yûsuf b. Tâshfîn, les Banû Turjût b. Wartâsin, et de sa tribu, les Lamtûna, entérinant le fait que le prince almoravide était le seul à disposer dans l'Occident musulman d'une armée capable de défendre al-Andalus face aux attaques chrétiennes. Elle enjoignait en échange au souverain maghrébin de défendre les frontières occidentales de l'Islam, de suivre le rite malikite, de prendre en compte l'avis émis par les docteurs de la Loi (*fuqahâ'*) et d'obéir au calife.

Forts de cette légitimité, les souverains almoravides utilisèrent certains éléments de la pompe califale comme les étendards dans les armées et la *maqsûra*, palissade de bois qui, à la mosquée, isolait le souverain des autres croyants. À Cordoue, les Almoravides réutilisèrent la *maqsûra* omeyyade, mais ils en érigèrent une de toutes pièces dans la mosquée de Tlemcen qu'ils venaient de bâtir.

3.2. LES DEUX PILIERS DE LA LÉGITIMITÉ ALMORAVIDE

L’expansion de la dynastie almoravide s’appuie ensuite sur deux arguments politico-religieux : le premier, validé par les oulémas, c’est le fait que les rois des Taifas ne s’acquittaient pas du devoir de « guerre légale » (*jihâd*) contre les royaumes chrétiens et méritaient donc d’être déposés par Yûsuf b. Tâshfîn (1071-1106) ; le second était qu’ils prélevaient des impôts non-coraniques pour payer aux princes chrétiens du nord de la péninsule Ibérique des tributs toujours croissants, les *parias*. Ces impôts, qui pesaient lourdement sur la population d’al-Andalus, contribuaient au discrédit des rois des Taifas, et leur suppression, au moins dans un premier temps, renforça la popularité des Almoravides. L’idéologie du *jihâd* sert ainsi d’abord à réunifier la communauté musulmane, l’*Umma*, déchirée par la *fitna* (« division »). Par la suite, la dynastie almoravide allait mener tous les ans des expéditions militaires contre les royaumes chrétiens du nord de la Péninsule. Ces expéditions étaient conduites par des gouverneurs provinciaux très indépendants : ils dirigeaient localement les opérations, après avoir reçu délégation d’un certain nombre de droits régaliens comme faire la guerre ou frapper la monnaie, mais en cas d’échec, ils payaient de leur destitution leur grand pouvoir et leur large initiative.

Le mouvement almoravide se structure ainsi dans le combat mené d’abord contre les non-musulmans de l’Afrique sub-saharienne et des confins méridionaux du Maghreb Extrême, ensuite contre les différentes « hétérodoxies » musulmanes au Maghreb : le chiisme et la secte des Bajaliya dans le Sûs, l’Islam berbérisé des Barghawâta qui dominait la majeure partie de la plaine atlantique ; enfin, contre les chrétiens de la péninsule Ibérique au nord. Ce triple combat contribua à l’islamisation du Maghreb et surtout à la diffusion du sunnisme malikite dans tout l’Occident musulman. C’est de cette époque que date au Maghreb Extrême la disparition du kharijisme, qui ne survécut plus dorénavant que dans le sud du Maghreb Central. L’unification territoriale almoravide s’accompagna ainsi d’une uniformisation

des pratiques religieuses et de l'apparition des premières mesures discriminatoires à l'égard des juifs.

4. FORCES ET FAIBLESSES DU POUVOIR ALMORAVIDE

4.1. LE DÉCOUPAGE PROVINCIAL

En 1071, les deux chefs et cousins Yûsuf b. Tâshfîn et Abû Bakr b. 'Umar se répartirent les rôles : au premier le Maghreb Extrême et au second le Sahara, en contact direct avec le Pays des noirs (*bilâd al-sudân*) et ses ressources en or. Étant donné que le désert était le berceau du mouvement almoravide, il semble qu'une prééminence de principe fût revenue à Abû Bakr b. 'Umar, comme en témoigne le fait que les dinars frappés à cette date à Sijilmâssa mentionnaient son nom. De son côté, Yûsuf b. Tâshfîn divisa le Maghreb Extrême et Central en quatre grandes provinces, dirigées chacune par un gouverneur : deux au nord, (1) Fès et sa région, (2) Meknès ou Salé, et deux au sud, (3) la première sur le versant atlantique du Maghreb, avec Marrakech pour centre, et (4) la dernière aux marges du désert autour de Sijilmâssa et du Dar'a. Plus tard, deux provinces supplémentaires furent créées : Ceuta, contrôlant le Détroit, avec juridiction sur le Rîf, et Tlemcen au Maghreb Central, de l'embouchure de la Moulouya au massif de l'Ouarsenis.

Certains gouverneurs, qui n'appartenaient pas initialement au clan de Yûsuf b. Tâshfîn, lui furent rattachés par des alliances matrimoniales. Comme les lettrés maghrébins étaient rares, les gouverneurs almoravides firent massivement appel pour les seconder dans les tâches administratives et civiles à des juges et à des jurisconsultes andalous. En al-Andalus, un des fils du souverain, 'Alî jusqu'en 1106, puis Tâshfîn (1106-1143), avait le pouvoir à Cordoue et il avait préséance sur les gouverneurs almoravides des autres villes : Saragosse, Grenade-Almería et Valence.

L'apparition des noms Maghreb Extrême et Maghreb Central d'après Mohammed Kably

« De fait, trahissant un début d'existence propre et partant d'une certaine conscience de communauté territoriale associée d'évidence au développement phagocytaire de l'État, la nouvelle nomenclature, s'appliquant à des domaines tout encore mouvants, serait apparue, selon toute vraisemblance, à l'époque zîrîdo-hammâdido-almoravide, c'est-à-dire probablement aux alentours du milieu du XIe siècle. Dans le cas d'al-Maghreb al-Aqsâ, ou Maghreb Extrême, la chose est à peu près sûre. Puisque ce nom, en tant que terme appliqué à une division territoriale, est mentionné pour la première fois, semble-t-il, ainsi d'ailleurs que celui de Maghreb al-Awsat (Maghreb Central), dans le texte bien connu de la *Nuzhat* d'al-Idrîsî [m. 1166]. Mais alors que le Maghreb al-Awsat n'y apparaît qu'à un seul endroit et pour s'appliquer au domaine de Bougie, l'autre appellation d'al-Maghreb al-Aqsâ est à ce point fréquente qu'elle ne saurait être fortuite. En d'autres termes, et comme la composition de la *nuzhat* a été achevé en 1154, alors que les Almohades s'installaient au “Maroc”, cette fréquence dénoterait non point une innovation originale mais plutôt un usage courant, lequel, *a priori*, serait apparu par la suite de la première expérience de centralisation étatique essayée dans cette partie du Maghreb, celle, bien entendu, des émirs almoravides. »

4.2. LES SIGNES EXTÉRIEURS DE LA SOUVERAINETÉ

Face à la masse des populations conquises, les Almoravides apparaissaient au Maghreb et en al-Andalus comme un bloc solidaire, dont les membres semblaient indistincts les uns des autres en raison du port du *lithâm*, qui leur cachait le visage et la bouche. Ce voile était porté non seulement par l'ensemble des membres de l'élite au pouvoir, du souverain aux simples soldats, mais aussi par les serviteurs berbères de la dynastie qui pouvaient ainsi profiter des avantages inhérents à la proximité avec les milieux du pouvoir. Plus qu'un marqueur ethnique lié à une origine, le *lithâm* devint un marqueur politique distinctif de l'appartenance à l'élite.

4.3. LA CRISE DE LÉGITIMITÉ ET LA CHUTE

L'installation d'un pouvoir fort au Maghreb s'accompagna d'une fiscalité d'autant plus insupportable que les populations locales, avant la domination des Almoravides, n'acquittaient

vraisemblablement pas d'impôts (à la différence des populations andalouses). De plus la perception fut confiée à une milice chrétienne, ce qui provoquait un ressentiment profond. L'afflux d'or en provenance de l'Afrique sub-saharienne répondait certes aux besoins militaires de la dynastie, mais ne suffisait pas en cas de défaite ; l'augmentation de la fiscalité qui résulta de certains échecs ne pouvait que saper l'autorité d'une dynastie qui avait bâti sa légitimité sur le *jihâd* et le rétablissement d'une fiscalité coranique. Dès les années 1120, des révoltes éclatèrent simultanément : dans le Rîf, où celui qui conduisait la rébellion prétendait être l'incarnation d'al-Khadîr (le « vert »), personnage eschatologique mentionné dans le Coran ; dans l'Anti et le Haut-Atlas, où Ibn Tûmart souleva les Masmûda contre le pouvoir de Marrakech ; à Cordoue enfin où la révolte fut violemment réprimée. Malgré leur caractère social local, ces mouvements avaient aussi une dimension religieuse et s'appuyaient sur des courants soufis qui prônaient, face à un pouvoir almoravide considéré comme impie, l'ascétisme pour les individus et le respect d'une éthique musulmane sur le plan politique. En moins de trois décennies, la convergence des oppositions et les attaques chrétiennes dans la péninsule Ibérique conduisirent à la chute de la dynastie almoravide.

4.4. LES ALMORAVIDES

1 – Yûsuf b. Tashfîn (1071-1106)

2 – 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (1106-1143)

3 – Tashfîn b. 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (1143-1145)

4 – Ibrâhîm b. Tashfîn b. 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (1145-1147)

5 – Ishâq b. 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (1147)

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Lagardère V., 1978, « Le gouvernorat des Banu Turgut au Maroc et en al-Andalus de 477/1075 à 500/1106 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 25, p. 49-65.

Lagardère V., 1989, *Les Almoravides*, Paris, L'Harmattan, 1989.

Launois A., 1964, « Influence des docteurs malikites sur le monnayage ziride de type sunnite et sur celui des Almoravides », *Arabica*, 11, 1964, p. 127-150.

Lévi-Provençal É., 1955, « Le titre souverain des Almoravides », *Arabica*, p. 266-288.

Lévi-Provençal É., 1957, « La fondation de Marrakech », *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman, hommage à Georges Marçais*, t. 2, p. 117-120.

Marçais G., 1954, *L'architecture musulmane d'Occident*, Arts et Métiers Graphiques, Paris.

CHAPITRE 3

L'UNIFICATION DU MAGHREB PAR LES ALMOHADES

1. IBN TÛMART

2. LA LUTTE CONTRE LES ALMORAVIDES

3. LA CONSTRUCTION DE L'EMPIRE

4. L'ADMINISTRATION DE L'EMPIRE

Bien que les sources ne manquent pas sur la lente ascension des tribus berbères masmûda de l'Atlas, sur leur combat durant plus de deux décennies contre le pouvoir almoravide, sur la mort des derniers souverains de la dynastie des Lamtûna et sur la conquête progressive de la totalité du Maghreb et d'al-Andalus, les récits sur Ibn Tûmart, le fondateur, comportent bien trop d'incertitudes et de contradictions pour que l'historien actuel puisse déterminer avec certitude la part de vérité qu'ils contiennent. La nature hagiographique, bien plus que biographique, de ces textes et leur insertion dans le cadre littéraire de la chronique, et plus largement de l'*adab*, la littérature au sens large, contribuent légitimement à faire douter l'historien de la réalité historique des éléments rapportés. Les sources les plus anciennes, plus proches des événements relatés, pâtissent de leur aspect partisan et les sources plus récentes, qu'elles soient locales ou lointaines, se font, le plus souvent, l'écho d'une version officielle, reconstruite à l'aune de la destinée historique des constructions politiques mises en place. Infime différence, et néanmoins essentielle au regard de l'histoire, que celle qui distingue la révolte d'Ibn Tûmart de celle, par exemple, d'un al-Mâssî en 1148 : le premier a vaincu, le second a été défait. Les disciples du premier ont fondé un Empire, ceux du second ont péri sous les armes des précédents.

1. IBN TÛMART

Le récit que nous allons faire de la vie d'Ibn Tûmart est moins à prendre pour argent comptant que comme partie intégrante de l'idéologie impériale almohade telle qu'elle a été élaborée progressivement au XIIe et au XIIIe siècle, sans que cela exclue pourtant la possibilité de l'existence historique de certains éléments concrets. En tout état de cause, notre propos n'est pas de connaître et de présenter la vie authentique du Mahdî Ibn Tûmart, mais de bien décrire ce que les historiens anglo-saxons appellent un *narrative*, une histoire telle qu'elle est communément admise par une société et ses épigones.

1.1. LA FORMATION

Ibn Tûmart serait né entre 1076 et 1082. Issu de la tribu berbère des Harga, qui appartient au groupe des Masmûda, Ibn Tûmart aurait étudié à Cordoue, puis en Orient, entre autres auprès du grand mystique al-Ghazâlî (m. 1111). Il aurait puisé le savoir aux plus célèbres sources de l'époque, parfois à l'encontre de la chronologie. En général les historiens acceptent l'idée du voyage, mais contestent la rencontre avec le célèbre savant oriental qui, à cette époque, séjournait au Khurasân. Devant l'impossibilité de trancher, nous rattacherons ce détail, comme les suivants, au domaine du possible, sans nous inquiéter de leur authenticité, de leur plausibilité ou, au contraire, de leur caractère improbable, parce que, du point de vue narratif, ces éléments biographiques, reproduits avec quelques variantes par la plupart des chroniqueurs, relèvent de la matrice du mouvement almohade.

1.2. LE RÉFORMATEUR

De retour d'Orient, vers 1116-1117, Ibn Tûmart se serait posé en censeur « sunnite » des mœurs, incarnant de manière virulente le puritanisme à composante ascétique qui avait la faveur des habitants des régions rurales du Maghreb. Dès 1120, il aurait

reproché aux Almoravides leur corruption, leur hérésie et leur anthropomorphisme. Le point de départ du mouvement ne réside donc pas dans une aspiration d'origine généalogique *'alide* ou dans une conception chiite de l'imâmat, mais dans la réforme des mœurs et des pratiques juridiques, ainsi que dans la contestation de la pratique almoravide du pouvoir, au nom d'une vision austère et rigoriste des normes sociales d'une part, de l'autorité légitime de l'autre. Devant les troubles provoqués par Ibn Tûmart, l'émir régnant, 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (1106-1143), réputé pour sa piété, et ses oulémas auraient émis le souhait de débattre de sa doctrine avec le trublion. Celui-ci, avisé du danger qu'il encourrait à accepter cette rencontre, se serait réfugié à Igîlîz, son hameau natal, près de Taroudant : c'est « sa première hégire ». Là, devant ses partisans, il se serait proclamé, et aurait été reconnu, « guide » (*imâm*) et Mahdî, manifestant ainsi des aspirations tant politiques que spirituelles et religieuses et organisant tout à la fois ses troupes, la conquête du pouvoir almoravide et le système idéologique du *tawhîd** (« dogme de l'unicité »).

À partir de là, Ibn Tûmart, accompagné d'une petite escorte, chercha à réunir autour de lui les tribus masmûda du Haut-Atlas occidental et de l'Anti-Atlas. Il dut faire face à différentes expéditions menées depuis Taroudant par le gouverneur almoravide du Sûs, qui, malgré des renforts venus de Marrakech, ne put empêcher la plus puissante tribu masmûda, les Hintâta, de rejoindre la Cause (*da'wa*) almohade. Pourtant Ibn Tûmart et ses fidèles ne purent s'emparer de la riche plaine du Sûs, grande productrice de sucre. Ils parvinrent cependant à se rallier une partie de la confédération des Haskûra qui contrôlaient la route de Sijilmâssa. À la suite d'une blessure reçue au cours des combats qui émaillèrent cette période, Ibn Tûmart renonça à diriger personnellement ses troupes, laissant ce soin à d'autres, en particulier à 'Abd Allâh b. Muhsin al-Wansharîsî, surnommé al-Bashîr.

1.3. LE CHEF POLITIQUE ET RELIGIEUX

Dans un second temps, vers 1124, devant la pression almoravide, Ibn Tûmart se serait réfugié dans le Sud marocain, à Tinmâl, qui allait devenir le berceau et la première capitale du mouvement almohade : c'est la « seconde hégire ». À partir de cette date, Ibn Tûmart a tous les attributs du Mahdî : « guidé/guidant » et « infaillible », il devient le théoricien dans le domaine religieux du pouvoir qu'il met en place dans la sphère politique. C'est de cette localité montagnarde, Tinmâl, qu'Ibn Tûmart lance ses fidèles à l'assaut de la puissance almoravide.

2. LA LUTTE CONTRE LES ALMORAVIDES

Dans l'affrontement de deux décennies qui opposa Almohades et Almoravides, le butin joua un rôle essentiel. En 1126, face aux incursions que les Almohades lançaient depuis les vallées de l'Atlas, les Almoravides dotèrent Marrakech d'une enceinte et renforcèrent de nombreuses forteresses pour empêcher leurs ennemis de s'emparer de la plaine.

2.1. LA RÉVOLTE DU HAUT-ATLAS

Contenus plusieurs années dans leur bastion de l'Atlas et frustrés de ne parvenir à étendre leur pouvoir, les Almohades procédèrent à ce que les sources appellent la « sélection » (*tamyîz*), en fait l'élimination par les tribus elles-mêmes de leurs membres les moins motivés ; une fois accompli cette épuration, dont les victimes se comptèrent vraisemblablement en milliers, les Almohades passèrent à l'offensive, et vainquirent les troupes almoravides sur le plateau du Kîk, s'emparant de la ville d'Aghmât et s'ouvrant ainsi le chemin de Marrakech. Après ces succès encourageants, les Almohades subirent une lourde défaite en 1128, sous les murs de Marrakech, lors de la bataille dite de la Buhayra, face à la garnison locale, renforcée par des troupes du nord du Maghreb Extrême et par des soldats hammâdides venus de Bougie prêter main-forte à l'émir almoravide. Une grande partie

des premiers fidèles d’Ibn Tûmart périt au cours de cette bataille, et Ibn Tûmart lui-même décéda quelques mois après.

2.2. ‘ABD AL-MU’MIN, PREMIER SUCCESSEUR D’IBN TÛMART (R. 1130-1163)

Il fallut deux ou trois ans, selon les sources, à ‘Abd al-Mu’min (r. 1130-1163) pour s’imposer comme l’héritier du Mahdî Ibn Tûmart et pour prendre la tête du mouvement almohade, sans doute vers 1132. Revenant sur une ancienne tentative du Mahdî, le premier calife almohade ordonna de prendre d’assaut la forteresse de Zagora (Tâzâgûrt). L’objectif était de s’emparer des esclaves qui y étaient rassemblés pour fournir des pages à ses compagnons et pour disposer, sur le modèle almoravide, d’une force d’appoint composée d’esclaves africains. Ceux-ci reçurent le nom d’« esclaves de l’État » (*‘abîd al-makhzan*), et furent placés sous les ordres d’anciens esclaves noirs eux aussi, mais partisans de longue date du mouvement.

2.3. LA CAMPAGNE DE SEPT ANS (1140-1147)

Tirant les leçons de la déroute de la Buhayra et de l’impossibilité de vaincre la cavalerie des mercenaires chrétiens, dirigés par le noble catalan Reverter pour les Almoravides, les Almohades évitèrent dorénavant les batailles frontales et décidèrent d’isoler Marrakech, en évitant la plaine et en longeant les piémonts du Haut et du Moyen Atlas. Cette stratégie est désignée, dans les sources, comme la « campagne de sept ans », de 1140 à 1147. Les Almohades commençaient par s’assurer la collaboration des populations locales, auxquelles ‘Abd al-Mu’min promettait chaque fois d’abolir les taxes extra-coraniques, très mal perçues, puis ils attaquaient les forteresses fidèles à Marrakech, comme la Qal‘a du Fazâz ou Tâdlâ. La stratégie d’évitement des grandes batailles et la guerre de razzia permirent aux Almohades de vaincre et supprimer de nombreuses troupes almoravides, isolées au préalable.

Cette guerre d'usure allait porter ses fruits. Les Almohades purent progressivement s'assurer la maîtrise du Haut-Atlas central et du Moyen-Atlas, menaçant ainsi directement Fès et Meknès. Là encore, ils évitèrent la plaine, gagnant d'abord à leur cause la tribu des Ghumâra, coupant les communications avec la région du Détroit de Gibraltar et obligeant les garnisons almoravides à rester cantonnées dans les châteaux de Banû Tâwdâ et d'Amargû. La flotte almoravide, pourtant réputée sous le commandement de l'amiral Ibn Maymûn, était inutile dans ces combats terrestres. De plus, en al-Andalus, Séville et Cordoue, ainsi que des régions entières comme l'Algarve, sentant le pouvoir almoravide vaciller, se révoltèrent ; quant aux royaumes chrétiens ibériques, ils profitèrent des troubles pour avancer vers le sud en s'emparant de Tortose, de Lisbonne et d'Almería.

2.4. LA CONQUÊTE DES VILLES DU MAGHREB EXTRÊME

Les Almohades portèrent alors leurs efforts sur la trouée de Taza, point de passage à l'est entre le Maghreb Extrême et le Maghreb Central, ainsi que sur le Rîf oriental, où ils conquirent la plupart des ports, tels Hoceima et Melilla. Dès 1144, les Almohades parvinrent à détacher certaines tribus zénètes du pouvoir almoravide, d'abord en capturant des otages, puis en les intéressant au partage du butin. Les Gazzûla furent les premiers à faire défection. En outre les Almohades parvinrent à éliminer la cavalerie chrétienne de Reverter, après l'avoir isolée du reste de l'armée de Tâshfîn (1143-1145), et ils défirent une troupe hammâdide, dans le massif montagneux surplombant Tlemcen. Acculé et abandonné par ses généraux, l'émir almoravide Tâshfîn se retrancha avec quelques proches dans la forteresse d'Oran où il mourut alors qu'il tentait de s'enfuir. Démoralisés par la mort de leur souverain, de nombreux chefs militaires almoravides changèrent alors de camp, tels l'amiral Ibn Maymûn, Anagmâr ou al-Hâjj at-Takrûrî al-Gnâwî. Ces défections accélérèrent la désagrégation du pouvoir almoravide. Les sources attribuent d'ailleurs la prise de Fès, la plus importante des cités du Maghreb,

à la trahison du *mushrîf**, l'intendant chargé des affaires financières de la région, Ibn al-Jayânî, qui conserva son poste sous les nouveaux maîtres. Après les conquêtes de Fès, de Meknès, de Tlemcen, de Ceuta et de Salé, la seule ville demeurée fidèle aux Almoravides fut Marrakech. Mais, coupée des derniers contingents almoravides d'al-Andalus et des plaines atlantiques qui lui fournissaient les céréales nécessaires à son ravitaillement, elle ne résista pas longtemps au siège pour lequel les Almohades avaient fait édifier sur les hauteurs du Guîlîz un camp fortifié, véritable ville concurrente avec ses remparts et sa mosquée dotée d'un minaret.

La conquête de Marrakech racontée à la première personne, al-Baydhaq (XIIe siècle)

« À la nouvelle de l'arrivée des Almohades, les habitants de Marrakech sortirent à leur rencontre. Cela se passait en 1147. Le combat se poursuivit entre eux et nous pendant quatre jours. Ishâq b. Yintân, Muhammad b. Hawwâ' et Muhammad b. Yânkâla sortirent nous attaquer : c'étaient leurs émirs les plus importants. Quant à Ishâq, le maître du pouvoir, c'était un jeune enfant. Le cinquième jour, ils sortirent encore pour nous attaquer et nous les défîmes, en les poursuivant jusqu'à la porte de Bâb al-Sharî'a [porte sud-ouest de Marrakech]. Un grand nombre d'ennemis fut tué. Après cet échec, ils se tinrent tranquilles dans la ville et personne ne vint plus nous attaquer, sauf Ibn Yintân. On lui envoya Agg-Wangî, leur « sultan » qui s'était soumis au pouvoir almohade ; Ishâq b. Yintân se soumit alors et sortit de la ville avec ses partisans, qui se déclarèrent Almohades. La ville resta bloquée : personne n'y entrait ni n'en sortait. Le calife ['Abd al-Mu'min] fit fabriquer des échelles pour les adosser aux remparts et les partagea entre les tribus [qui montèrent à l'assaut] ; les habitants essayèrent de combattre, mais les Almohades parvinrent à pénétrer dans la ville. Avec leur échelle, les Hintâta et les gens de Tînmallal entrèrent du côté de Bâb Dukkâla [porte nord de Marrakech] ; avec la leur, les Sanhâja et les « esclaves de l'État » (*'abîd al-makhzan*) pénétrèrent du côté de Bâb ad-Dabbâghîn [porte est de Marrakech], les Haskûra et les Qabîla du côté de Bâb Yintân [porte sud-est de Marrakech]. Ainsi Marrakech fut-elle conquise et prise par les armes. »

Après la conquête de Marrakech, les Almohades s'installèrent dans les anciens palais des dignitaires almoravides situés à l'ouest de la ville ; ils pardonnèrent à une partie des anciennes élites dirigeantes, mais exécutèrent tous les proches de la dynastie almoravide, en particulier le jeune émir almoravide, Ishâq.

3. LA CONSTRUCTION DE L'EMPIRE

L'accession au pouvoir et la conquête de Marrakech transformaient l'insurrection almohade en système étatique. La convergence des oppositions aux Almoravides et les alliances tactiques qui avaient permis la victoire se défirent alors. Chacun chercha à tirer profit de la disparition du pouvoir central almoravide. Les Almohades durent ainsi faire face à une série de révoltes qui firent chanceler leur pouvoir dans la majeure partie du Maghreb.

3.1. LA PREMIÈRE « CRISE DE CROISSANCE »

Le premier à se révolter fut 'Umar b. al-Khayyât un individu, sans doute originaire de Salé, plus connu sous le nom d'Ibn Hûd al-Mâssî. Depuis Mâssa, ancien *ribât* censé devoir jouer un rôle important le jour du jugement dernier, il réussit à fédérer de nombreuses tribus. Toute la plaine atlantique, le Moyen Atlas et une grande partie du Haut-Atlas reconnurent son autorité. En outre, un des principaux généraux almoravides, Yahyá Ibn al-Sahrâwiyya, revint d'al-Andalus où il s'était réfugié pour tenter de restaurer le pouvoir déchu. Certaines régions d'al-Andalus comme le Gharb reprirent leur indépendance, et Ceuta, le port le plus important du Détroit, se révolta sous la direction du charismatique Qâdî 'Iyâd, qui visait sans doute à rétablir le malikisme.

Au lieu de s'unir, les chefs de ces différentes révoltes, et les innombrables rebelles locaux, dont seuls les noms nous sont parvenus, se combattirent les uns les autres. En une année, grâce à la discipline acquise durant les deux décennies de lutte contre les Almoravides, les Almohades parvinrent à rétablir une situation qui paraissait désespérée. En 1148, ils vainquirent et tuèrent Ibn Hûd al-Mâssi et, en 1149, ils contraignirent Yahyá Ibn al-Sahrâwiyya à se réfugier au Sahara. Alternant violence et clémence, 'Abd al-Mu'min sut tirer parti de la division des opposants, mais il ne s'imposa finalement que par une répression systématique, dans le cadre de ce que les sources appellent la

« reconnaissance » (*al-i‘tirâf*) [du nouveau pouvoir ou de la faute commise]. L’opération s’inscrit dans la continuité du *tamyîz*, l’épuration interne menée par le Mahdî Ibn Tûmart : une liste de personnes à éliminer était fournie aux tribus ou rebelles vaincus, qui devaient se charger eux-mêmes de l’exécution. L’objectif était de casser les solidarités tribales au profit de l’autorité supérieure et d’un idéal supra-tribal. C’est là une étape fondamentale dans le développement de l’idée d’État au Maghreb.

3.2. LES ALMOHADES ET LA MER

L’importance accrue des échanges maritimes, et donc du littoral, conduisit les souverains almohades à s’intéresser aux infrastructures navales et portuaires. Sur les bases d’un fort édifié par Tâshfîn b. ‘Alî (1143-1145), ‘Abd al-Mu’min fit ainsi construire face à Salé, de l’autre côté du Bou Regreg, une nouvelle ville appelée al-Mahdia (« la ville du Mahdî ») et Ribât al-Fath (« le *ribât* de la victoire »), la future Rabat. En outre, dans les villes littorales de Safi, d’Azemmour, d’Ânfa, de Tanger et de Ceuta, des forteresses furent édifiées pour le gouverneur, les fonctionnaires et la garnison, ainsi que des enceintes et des mosquées monumentales. Cette politique urbaine et portuaire, bien étudiée par Christophe Picard, s’accompagna d’un effort sans précédent pour créer dans les nouveaux arsenaux une flotte puissante. On a vu dans cette grande politique de construction navale la première cause de la désertification du Maghreb, dont les forêts d’al-Ma‘mûra (au nord de Salé) jusqu’au Rîf furent alors sur-exploitées. Cette orientation maritime du nouveau régime contribua au dynamisme économique des rivages de la Méditerranée et de l’Atlantique, et permit d’assurer une certaine continuité territoriale de part et d’autre du Détroit de Gibraltar, d’abord pour l’envoi des troupes destinées à assurer la domination almohade sur al-Andalus, puis pour la circulation des biens et des personnes.

3.3. LA CONQUÊTE DU MAGHREB CENTRAL

Pourtant avant de se tourner vers la péninsule Ibérique, ‘Abd al-Mu’min porta ses efforts sur le Maghreb Central où, au milieu du XIIe siècle, le pouvoir hammâdide était bien affaibli. En effet, depuis plusieurs décennies, la principauté avait été ébranlée par l’arrivée des tribus arabes hilâliennes qui dominaient l’intérieur du pays et considéraient l’émir hammâdide comme leur suzerain. Or, jusqu’à la fin, les Hammâdides avaient apporté leur soutien aux Almoravides dans leur lutte contre les Almohades. Décidé à les punir, ‘Abd al-Mu’min quitta Salé, en 1151-1152, à la tête de ses troupes, en faisant croire qu’il partait en al-Andalus. Arrivé dans la région de Ceuta, il surprit tout le monde en obliquant vers le Maghreb Central et en s’emparant d’Alger et de Bougie sans résistance notable. Le prince hammâdide, ‘Abd al-‘Azîz, s’étant enfui par mer d’abord à Bône, puis à Constantine, négocia finalement sa reddition contre la vie sauve et un exil en résidence surveillée à Marrakech.

‘Abd al-Mu’min appelle la population de Constantine à se soumettre (27 août 1152), lettre résumée par É. Lévi-Provençal

« Après avoir rappelé comment Dieu a favorisé la conquête de la région orientale du Maghreb par les Almohades, le souverain informe ses correspondants qu’il a jugé bon de leur écrire afin de les inviter à ce soumettre au régime unitaire. Il les engage à se hâter de répondre par l’affirmative à son invitation, et il leur montre les avantages matériels et moraux qu’ils retireront de leur adhésion. Puis il leur rappelle comment les anciens maîtres du pays, après avoir dédaigné les moyens de persuasion employés pour les gagner à la cause almohade, ont fini par subir le châtiment mérité pour leur impiété, leur aveuglement et leur empressement à suivre les inspirations du démon. Il leur expose ensuite la manière digne d’éloges dont s’est comporté dans la région de Bougie récemment conquise, le général Abû Muhammad Maymûn b. ‘Alî b. Hamdûn, qui a fait sa soumission. Auparavant déjà, les *talaba*-s* almohades de Bougie et les commerçants avaient fait connaître ses bonnes dispositions, que son adhésion au régime a confirmées avec éclat. Ce général, ainsi que son frère, et tous leurs fils et proches parents sont maintenant pourvus de postes de choix. Pour en revenir aux destinataires eux-mêmes, le souverain les exhorte vivement à se soumettre et leur promet la sauvegarde. Leur pays a dû subir dans le passé des impôts illégaux, gabelles (*qabalât*) et taxes (*mukûs* et *maghârim*) de la part des misérables qui y régnaient et de leurs gouverneurs. Mais grâce à la réforme réalisée par le Mahdî, cet état des choses impie a été aboli, et les Almohades n’exigent de leurs sujets que des redevances fixées par la tradition (*sunna*), et non plus les taxes abusives que les anciens maîtres du pays avaient instituées. »

La principale résistance militaire au Maghreb Central provint en fait des tribus arabes hilâliennes, qui craignaient de perdre les avantages financiers et territoriaux que leur avaient concédés les princes hammâdides de Bougie. Alors que ‘Abd al-Mu’min repartait vers Marrakech, elles se soulevèrent, unies pour l’occasion, contre les garnisons almohades laissées dans les villes, obligeant le calife à faire demi-tour. Une rencontre décisive eut lieu à Sétif en 1153. Elle se solda par la victoire des Almohades, qui pardonnèrent aux vaincus et les engagèrent pour combattre sur d’autres fronts, al-Andalus et l’Ifrîqiya.

3.4. L’IFRÎQIYA ET LES NORMANDS

La situation dans cette dernière région était confuse. En effet, dès 1134, profitant de l’affaiblissement du pouvoir ziride en Ifrîqiya et de l’éclatement du pouvoir central en de nombreux émirats* rivaux (Tunis, Gafsa, Gabès, Tripoli), les Normands de Sicile avaient occupé l’île de Djerba, d’où ils avaient lancé des razzias sur tout le littoral de Djidjelli à Tripoli, forçant les populations à déserter la côte durant l’été. Les ports de Gabès, de Mahdia, de Sfax et de Sousse étaient alors tombés l’un après l’autre et avaient été pourvus de garnisons normandes qui ne s’intéressaient pas à l’intérieur des terres mais uniquement au littoral. Il fallut plusieurs années aux Almohades pour organiser la conquête. C’est en 1159 qu’une expédition combinée, par voie de terre et par mer, fut lancée, avec l’aide des tribus arabes qui luttaient déjà sur place contre les Normands. Une flotte fut construite dans les ports occidentaux, pendant que des céréales étaient stockées dans des greniers souterrains disposés sur l’itinéraire des troupes. En effet la prise des ports fortifiés par les Normands impliquait un blocus maritime et terrestre ainsi qu’un siège pour lequel des tours de siège et des mangonneaux furent construits. La puissance de l’armée almohade et la coordination des forces conduisirent les dynasties issues de la dislocation du pouvoir ziride comme les Banû l-Rand de Gafsa ou les Banû l-Khurâsân de Tunis à se soumettre, et entre 1159 et 1160, tous les ports sous domination

normande passèrent aux Almohades. Ceux-ci avancèrent alors jusqu'en Cyrénaïque (Libye actuelle), à la frontière des territoires contrôlés par les Fatimides d'Égypte. Le plus grand Empire maghrébin sous une dynastie indigène venait d'être créé.

4. L'ADMINISTRATION DE L'EMPIRE

4.1. L'HÉRITAGE PRÉSERVÉ

Non seulement les Almohades intègrent dans leur administration un certain nombre de fonctionnaires de l'époque almoravide, mais ils conservent aussi les découpages provinciaux antérieurs : Salé et la province du Gharb (nord de la plaine atlantique), Ceuta et la zone du Détroit, Fès en partage avec Meknès et la vaste région comprenant la plaine du Sebou, une partie du Rîf et du Moyen Atlas, Sijilmâssa et le Dar'a, plaque tournante du commerce transsaharien et des relations avec les rois africains, Taroudant et la province du Sûs, enfin Marrakech à la tête de l'ensemble et de la plaine atlantique, du Tâdlâ et du Haut-Atlas. Dans un premier temps, les gouverneurs furent choisis parmi les cheikhs, anciens compagnons du Mahdî Ibn Tûmart et représentants des tribus ralliées, puis, à partir de 1156, parmi les *sayyid*-s, c'est-à-dire les fils de 'Abd al-Mu'min.

Au Maghreb Central, les Almohades confirmèrent aussi Tlemcen dans son rôle de capitale, et là, encore plus qu'ailleurs, ils reconduisirent les anciennes élites almoravides qui parvinrent à se maintenir en cogestion avec les nouvelles autorités jusqu'à la prise de la ville par les 'Abdelwâdides, dans les années 1230. De même, l'ancien royaume hammâdide devint un gouvernorat avec Bougie à sa tête, et, en Ifrîqiya, l'ancien territoire des Zirides fut transformé en une province d'Empire, divisée en différents gouvernorats – Mahdia, Gafsa et Tripoli, par exemple –, Tunis dominant l'ensemble.

4.2. LE CONTRÔLE ET L'EXPLOITATION DES POPULATIONS

Pour faire régner l'ordre et percevoir l'impôt, les Almohades s'appuyèrent systématiquement sur des garnisons étrangères au pays. Le plus souvent chrétiennes ou andalouses au Maghreb Extrême (Sijilmâssa, Meknès ou Fès) et masmûda en Ifrîqiya, elles résidaient dans des forteresses urbaines. Le calife s'appuyait aussi sur les tribus alliées dans les régions éloignées de tout centre urbain important, comme les Hintâta dans le sud du Maghreb Extrême ou les Arabes Zughba au Maghreb Central.

Le cadastrage du Maghreb par les Almohades (Yassir Benhima)

« La soumission de l'ensemble du Maghreb par les Almohades après une longue et dure conquête, fut considérée comme justifiant un nouveau statut des terres. La conquête almohade fut assimilée à une nouvelle conquête musulmane qui impliquait l'appropriation par le pouvoir de toutes les terres prises de force (*'unwatan**). Ce nouveau statut juridique fut entériné par l'opération du *taksîr* : en 1159, toutes les terres du pays durent être arpentées, depuis la Tripolitaine jusqu'à Nûl ; après la déduction d'un tiers de la superficie, correspondant grossièrement aux terres non-cultivables (incultes, montagnes, forêts, fleuves, lacs, voies et terres rocailleuses), le reste des terres fut soumis à un impôt foncier (*kharâj**) dont le montant en nature et en espèces fut précisé pour chaque tribu. Ainsi, tout en se conformant à leur engagement d'abolir les impositions illégales, les Almohades parvinrent à légitimer cette nouvelle fiscalité qui, non seulement pouvait compenser les taxes illégales, mais promettait de renflouer les caisses de l'État avec d'inestimables sommes. Cette situation juridique nouvelle dota le pouvoir almohade d'une grande marge de manœuvre pour orchestrer les déplacements et les déportations des différentes formations tribales, pour procéder librement à des concessions foncières pour la rétribution de ses soldats et fonctionnaires, mais aussi pour pouvoir mettre en œuvre une exploitation étatique intensive des richesses agricoles. »

En outre, pour fidéliser les tribus alliées chargées d'assurer l'ordre et de percevoir l'impôt sur le plat-pays, les Almohades utilisèrent l'*iqtâ'** ou *sahm*, la concession fiscale. Un personnage, ou plus souvent un groupe, se voyait attribuer un territoire sur lequel il était chargé de prélever les impôts officiels, en échange d'un service, le plus souvent militaire. Ce mode de rétribution des élites apparaît en Orient avec les Seldjoukides. Il s'étendit au Maghreb oriental sous les Hammâdides qui en firent bénéficier certaines tribus hilâliennes, et il fut finalement introduit au Maghreb

Extrême et en al-Andalus par les Almohades. Comme en Orient, au moment des périodes d'affaiblissement du pouvoir central, les tribus bénéficiant de ce type de concessions avaient tendance d'une part à pressurer les populations, ce qui provoquait du mécontentement, d'autre part à monnayer toujours plus cher leurs services avec le pouvoir central. Outre qu'il grevait les recettes de l'État, ce système entraînait en période de crise la perte de contrôle de régions entières.

4.3. LES RÉVOLTES PERMANENTES

L'Empire almohade était un ensemble politico-militaire très centralisé. Le calife dirigeait personnellement les grandes expéditions militaires, qui pouvaient mobiliser annuellement plusieurs dizaines de milliers de combattants. Or le souverain ne pouvait être présent sur plusieurs fronts à la fois, aussi le déplacement de l'armée califale dans une région conduisait presque inévitablement à l'apparition de troubles dans une autre : pendant que 'Abd al-Mu'min dirigeait la conquête de l'Ifrîqiya, al-Andalus subit les incursions dévastatrices des chrétiens du nord de la péninsule Ibérique et des alliés d'Ibn Mardanîsh.

Alors que les Almoravides avaient tenté de résoudre la difficulté des fronts multiples en accordant une large autonomie aux différents gouverneurs provinciaux et en érigeant al-Andalus en quasi vice-royauté, les Almohades choisirent une autre option, celle des traités de paix temporaires. Durant toute la période almohade, l'Ifrîqiya et al-Andalus étaient les deux frontières les plus menacées de l'Empire, d'un côté par les tribus arabes et les troupes envoyées par les Fatimides du Caire jusqu'en 1171, puis par Saladin, de l'autre par les différents royaumes chrétiens ibériques. La centralisation extrême du pouvoir et le rôle primordial joué par la personne du calife conduisirent donc les Almohades, avant d'attaquer un ennemi, à signer des trêves temporaires avec tous les autres. En outre, dans la péninsule Ibérique, les Almohades nouèrent une alliance structurelle avec la Navarre, qui

n’entretenait aucune frontière avec al-Andalus, et, à partir des années 1170, avec le León, contre la Castille et l’Aragon.

En revanche, en Ifrîqiya, pour lutter efficacement contre les Banû Ghâniya, le calife al-Nâsir (1199-1214) se vit contraint de donner de larges attributions au gouverneur de l’Ifrîqiya, Abû Muhammad ‘Abd al-Wâhid Ibn Abî Hafs al-Hintâtî, alors qu’il n’était même pas un membre de la famille mu’minide, en le mettant *de facto* à l’abri du jeu des nominations et des destitutions. Les gouverneurs provinciaux n’acquirent en fait une certaine indépendance dans l’Empire, qu’après la défaite almohade de Las Navas de Tolosa, en 1212.

Outre les menaces étrangères pesant sur les frontières orientales et septentrionales, les Almohades durent faire face à de nombreux troubles dans les confins sahariens du Maghreb Extrême et de l’Ifrîqiya. Ces révoltes mettent en lumière la difficulté du développement des structures étatiques dans les zones de nomadisme. Cela était d’autant plus problématique que le commerce transsaharien jouait un grand rôle dans l’économie de l’Empire. Dans ces territoires du sud de l’Anti-Atlas, peuplés par d’anciennes tribus almoravides comme les Lamta et les Gazzûla, les Almohades construisirent ou renforcèrent de nombreuses forteresses, qui n’empêchèrent pas une quinzaine de révoltes entre le milieu du XIIe et le milieu du XIIIe siècle.

Ces rébellions se développaient en général autour d’un personnage charismatique, d’origine berbère, qui se prétendant tantôt Mahdî, tantôt prophète, s’appuyait sur des liens de solidarité tribale et sur le ressentiment créé par la domination almohade, dont on mesure là *a contrario* la relative efficacité, en particulier pour la levée de l’impôt. Le mouvement le plus élaboré fut celui des Ghumâra, dans les années 1160. Leur chef prit le surnom honorifique de « Celui qui est habité [par un esprit] » (*Mazîdagh*) avec la *nisba* d’al-Ghumârî, et fit battre monnaie. La réputation de cet homme était si grande que les Almohades, au lieu de le mettre à mort, comme ils le firent avec bien d’autres rebelles, l’exilèrent à Cordoue. Enfin, dans les années 1250, un homme originaire des

Hintâta parvint finalement à faire sécession dans le Sûs. L'Empire almohade n'était plus alors qu'une peau de chagrin autour de Marrakech.

4.4. LES ALMOHADES DE MARRAKECH (DATES DE RÈGNE)

1 – 'Abd al-Mu'min (1130 au Maghreb, 1145 en al-Andalus, 1163)

2 – Muhammad b. 'Abd al-Mu'min (5 mois en 1163)

3 – Abû Ya'qûb Yûsuf (1163-1184)

4 – Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr (1184-1199)

5 – Abû 'Abd Allâh al-Nâsir (1199-1213)

6 – Abû Ya'qûb al-Mustansir (1213-1224)

7 – Abû Muhammad 'Abd al-Wâhid b. Yûsuf I al-Makhlû' (1224, 8 mois).

8 – Abû Muhammad 'Abd Allâh al-'Âdil (621/1224-624/1227)

9 – Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. al-Nâsir al-Mu'tasim (1227-1229)

10 – Abû l-'Alâ' al-Ma'mûn (1227-629/1232), dernier souverain almohade en al-Andalus

11 – 'Abd al-Wâhid al-Rashîd (629/1232-640/1242)

12 – 'Alî Abû l-Hasan al-Mu'tadid bi-Llâh al-Sa'îd (640/1242-646/1248)

13 – 'Umar al-Murtadá (646/1248-665/1266)

14 – Idrîs Abû l-'Ulá Abû Dabbûs al-Wâthiq (665/1266-668/1269)

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Benhima Y., 2009, « Notes sur l'évolution de l'*iqtâ'* au Maghreb médiéval », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 16, p. 28-44.

Buresi P., 2008, « L'Empire almohade. Le Maghreb et al-Andalus (1130-1269) », dans F. Hurlet (éd.), *Les Empires. Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*, Rennes, PUR, p. 221-237.

Buresi P. et El Aallaoui H., 2013, *Gouverner l'Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'Empire almohade (1147-1269)*, Madrid, Casa de Velázquez (BCV, 60).

Ettahiri A., Fili A. et Van Staëvel J.-P., 2011, « La montagne d'Îgîlîz et le pays des Arghen (Maroc). Enquête archéologique, de la révolution almohade à la constitution des terroirs précoloniaux », *Les Nouvelles de l'archéologie*, 124, p. 49-53.

Fierro M., 2001, « Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91, p. 47-70.

Lagardère V., 2005, « Le Jihâd almohade : Théorie et pratique », dans P. Cressier, M. Fierro et L. Molina (éd.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, 2 vols., CSIC, Madrid, t. 2, p. 616-631.

Laroui A., 1994, « Sur le mahdisme d'Ibn Tûmart », dans A. Kaddouri (dir.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Univ. Mohamed V, p. 9-14.

Lévy S., 1994, « Messianisme, Mahdi et crise almohade », dans A. Kaddouri (dir.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Univ. Mohamed V, p. 31-46.

Picard C., 2005, « La politique navale des premiers califes almohades : un système de gouvernement et de souveraineté », dans P. Cressier, M. Fierro et L. Molina (éd.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, 2 vols, CSIC, Madrid, t. 2, p. 567-584.

Van Staëvel J.-P. et Fili A., 2006, « "Wa-wasalnâ 'alâ barakat Allâh ilâ Igîlîz" : à propos de la localisation d'Îgîlîz des Hargha, le *hisn* du Mahdî Ibn Tûmart », *al-Qantara*, 27/1, p. 153-194.

CHAPITRE 4

L'IDÉOLOGIE, LE DOGME ET L'ORGANISATION POLITIQUE ALMOHADES

De la fin du VIIe siècle à nos jours, c'est-à-dire depuis l'introduction de l'islam au Maghreb, le mouvement almohade n'a pas été le premier mouvement mahdiste dans la région, ni le dernier. Il en est pourtant l'archétype pour l'ampleur de ses réalisations politiques, pour la cohérence de son dogme religieux et pour l'élaboration de son idéologie, développée dans le cadre impérial qui s'étendait de la Libye à l'Atlantique et à la péninsule Ibérique. Paradoxalement, c'est parce qu'Ibn Tûmart, le fondateur du mouvement, a été considéré par ses fidèles comme Mahdî, c'est-à-dire comme le « sauveur » destiné, à la fin des temps, à montrer la voie à l'humanité, et comme *imâm* impeccable, c'est-à-dire comme « guide » préservé de toute erreur, que ses successeurs, les califes almohades, ont pu tenter d'émanciper leur pouvoir de l'autorité des docteurs de la Loi (oulémas), qui étaient les interprètes pratiquement incontestés de la Parole divine depuis la crise mu'tazilite qui avait eu lieu à Bagdad au IXe siècle.

1. LES ÉLÉMENTS DU DOGME : UNICITÉ (*TAWHÎD*), MAHDISME ET IMPECCABILITÉ (*'ISMA*) DE L'*IMÂM*

Il est difficile de savoir si c'est du vivant d'Ibn Tûmart, ou plus vraisemblablement à titre posthume, que les différents titres – « Mahdî reconnu, *imâm* impeccable » – lui furent attribués. Inspirée des croyances chiites, l'impeccabilité (*'isma*) signifiait que, grâce à l'inspiration divine, il était préservé de tout vice, de toute erreur et de toute corruption. De cette qualité découlait l'autorité absolue qu'il avait sur ses contemporains. Seuls le Livre de Dieu et la Tradition de Son envoyé, dont il était l'unique et parfait interprète, limitaient cette autorité, étant admis qu'Ibn Tûmart, n'avait pas été choisi par les hommes, mais désigné par Dieu.

1.1. ALMOHADISME (*TAWHÎD*) ET MALIKISME

C'est au nom du dogme de l'impeccabilité du Mahdî que ses successeurs, les califes almohades, organisèrent non seulement la centralisation administrative de l'Empire autour de la personne du souverain, mais aussi la marginalisation de l'école juridico-religieuse malikite qui dominait auparavant au Maghreb, ainsi que la mise au pas des élites religieuses. La rupture des Almohades avec les juristes, garants et transmetteurs de la Loi, est particulièrement remarquable. Les souverains almohades ont ordonné de brûler les ouvrages de jurisprudence qui servaient auparavant aux docteurs de la Loi et aux savants (*oulémas*) à dire le droit et à définir les normes de gouvernement. Ces ouvrages disparaissent pratiquement durant la période. Dorénavant ce sont les califes almohades, « successeurs orthodoxes » de l'« *imâm* impeccable », le Mahdî Ibn Tûmart (m. v. 1130), qui exercent la justice et disent le droit en s'appuyant sur les deux seuls fondements qui fassent l'unanimité : le Coran et la Tradition du Prophète. Dès lors les processus de légitimation du pouvoir ne font plus appel, comme sous la dynastie précédente, aux consultations juridiques des oulémas, mais à des mécanismes spécifiques : infaillibilité et impeccabilité du fondateur de la dynastie, mimétisme à l'égard du modèle prophétique muhammadien, retour au texte de la Révélation, valorisation du texte coranique utilisé comme motif décoratif dans l'épigraphie en particulier, comme message sur les

monnaies. L'Unicité (*tawhîd*), dogme de l'Empire, conduit les Almohades dont le nom (*al-Muwahhidûn*) dérive de la même racine 'HD, l'« Un », à ne se référer qu'à la parole de Dieu et à écarter les interprétations humaine que constituaient, du point de vue juridique, les recueils jurisprudentiels (*fatâwâ*, *nawâzil*) sur lesquels s'appuyaient les docteurs de la Loi malikites pour rendre leurs avis.

1.2. CHIISME ET SUNNISME

Les plus grands savants de l'époque, tels Ibn Tufayl (« Abubacer », m. 1185) et Ibn Rushd (Averroès, m. 1199), furent sollicités pour l'élaboration de la doctrine, à la fois philosophique, politique et religieuse, de l'Empire almohade et l'ensemble de la population et des élites fut mobilisé pour sa diffusion. Le dogme almohade n'apparut pas en bloc constitué ; il fut élaboré progressivement sous le règne des deux premiers califes, 'Abd al-Mu'min (1130-1163) et Yûsuf Ier (1163-1184). L'historiographie contemporaine parle de « révolution almohade », tant la rupture avec le passé est profonde. L'adoption d'un nom à connotation religieuse (*al-muwahhidûn*), évoquant l'unicité divine (*tawhîd*), rejetait *de facto* les musulmans qui n'adhéraient pas au mouvement dans le camp de l'impiété. Tout en affichant son orthodoxie sunnite, la doctrine almohade tenta une synthèse de tous les courants théologiques musulmans antérieurs.

Au chiisme, elle emprunte les concepts de Mahdî (le sauveur de la fin des temps) et d'*imâm*, nom donné par les chiites aux successeurs du Prophète Muhammad. Dans la théologie chiite, ces *imâm*s étaient censés être « impeccables » et inspirés par Dieu. Dans la même logique, Ibn Tûmart et 'Abd al-Mu'min furent dotées de généalogies 'alides, qui faisaient remonter leur lignée à 'Alî (r. 656-661), gendre et cousin de Muhammad, premier *imâm* des chiites. Pour toutes ces raisons, les Almohades sont souvent présentés comme chiites, ou proches des chiites. Pourtant cela est totalement faux. Car à côté de cette inspiration chiite, les Almohades ont donné beaucoup de signes de leur orthodoxie : par

l'adoption de la couleur blanche des Omeyyades pour leurs bannières, et non du noir des Abbassides ou du vert des Fatimides, ils se sont inscrits dans la continuité politique des califats de Damas (661-750) et de Cordoue (929-1031) ; en 1162, ils ont commencé à rétablir Cordoue comme capitale d'al-Andalus aux dépens de Séville, la mort du calife interrompant le transfert, et, surtout, ils ont inventé la relique d'un coran, censé avoir été écrit par ʻUthmân (r. 644-656), et tâché de son sang, alors même que ʻUthmân est considéré par tous les chiites comme l'usurpateur du pouvoir de ʻAlî et comme le falsificateur des Écritures.

1.3. LA RÉVOLUTION ALMOHADE

En outre, la place occupée par la philosophie et par les philosophes dans l'élaboration du dogme almohade donne un rôle très important à la théologie spéculative (*kalâm*) et à l'usage de la raison dans la compréhension de la Parole divine, comme dans l'ashʻarisme. La préconisation d'une lecture allégorique des versets coraniques, plutôt que littérale, et l'appellation même de « Gens de l'Unicité » (*ahl al-tawhîd*) sont des références directes au muʻtazilisme, qui, s'étant développé en Iraq à la fin du VIIIe siècle et au IXe siècle, avait conduit à une crise très grave entre les oulémas et les califes abbassides, crise qui s'était dénouée par la victoire des religieux aux dépens des politiques. De plus la légitimation de l'usage de la violence contre les musulmans non ralliés et la revendication du califat dans des populations non arabes s'inscrivent dans la tradition kharijite qui a profondément marqué le Maghreb à partir du VIIIe siècle. L'importance accordée à la prière, à l'ascèse et à la proximité avec Dieu témoigne de l'influence du soufisme et des pratiques mystiques. Enfin, dans le domaine juridique, le refus de tout autre fondement que le Coran et la Tradition du Prophète (*sunna*) – tels le raisonnement par analogie, l'appréciation individuelle ou le consensus des docteurs de la Loi, acceptés par les écoles malikite, hanafite et chaféite – rapprochent l'almohadisme du hanbalisme, dont il est pourtant très loin sur bien des points.

La capacité des penseurs almohades à articuler tous ces éléments dans une synthèse dogmatique solide donna à l'Empire une armature idéologique tout à fait originale qui permettait aux souverains d'affirmer leur indépendance par rapport aux oulémas, majoritairement andalous, et de revendiquer pour le Maghreb un pouvoir absolu sur toutes les autres régions du monde musulman.

2. LE MAGHREB, NOUVEAU CENTRE DE L'ISLAM

2.1. LE MAGHREB, BERCEAU DE L'ISLAM

Le Maghreb est au Moyen Âge le « finisterre » de l'islam. Tardivement conquis, révolté à de multiples reprises, foyer de nombreuses dissidences et hétérodoxies (kharijisme, chiisme fatimide), jusqu'au XIe siècle, le Maghreb n'a pas les lettres de noblesse des califats omeyyades de Syrie et d'al-Andalus, du califat abbasside de Bagdad, du califat-imâmat fatimide du Caire. C'est une véritable révolution qu'opèrent le Mahdî Ibn Tûmart et surtout ses premiers successeurs en revendiquant pour le Maghreb la primauté sur toutes les autres régions de l'Islam. À cette fin, Ibn Tûmart fit, dans ses écrits, une lecture particulière de deux traditions prophétiques : « L'islam a débuté comme un étranger (*gharîban*) et il redeviendra étranger, tel qu'il a débuté ; bienheureux soient les étrangers (*al-ghurabâ'*) ! » et « Les habitants de l'Occident (*ahl al-Gharb*) seront toujours du côté de la vérité jusqu'à ce qu'advienne l'Heure ». Il identifia les « étrangers » (*gharîb*, *ghurabâ'*) du premier « dit » prophétique aux habitants de l'Occident (*Gharb*), en jouant sur le fait que ces termes étaient formés sur la même racine GH-R-B.

Cette lecture particulière, réduisant le sens ésotérique, ouvert à de nombreuses interprétations, à un sens explicite et concret, fut largement utilisée par les Almohades. Les Berbères, et plus particulièrement les Masmûda vivant à l'extrême du Maghreb, auraient donc été explicitement désignés par le Prophète comme détenteurs de la Vérité. Premiers et derniers, avant-garde destinée

à éclairer et sauver le reste de la communauté musulmane, le jour du jugement dernier. Après les Almohades, cette lecture s'est imposée dans tous les dictionnaires hagiographiques vantant les vertus des saints du Maghreb ou les mérites des Berbères. Ibn Tûmart et les Almohades sont ainsi parvenus à donner le premier rôle aux Maghrébins dans la grande histoire de l'Islam, aux dépens notamment des savants d'al-Andalus et des Arabes d'Orient.

2.2. L'IMPORTANCE DE LA LANGUE BERBÈRE

La place accordée au Maghreb et aux Berbères dans l'histoire de l'Islam a eu d'importantes conséquences dans le domaine linguistique. En effet, une des rares certitudes que nous ayons sur la prédication d'Ibn Tûmart, c'est qu'il s'adressait à ses disciples en berbère. Les auteurs almohades n'ont jamais cherché à gommer cette spécificité, alors qu'ils ne se sont pas privés de discréditer les Almoravides pour leur prétendu analphabétisme et leur méconnaissance de la langue arabe. Les trois écrits attribués à Ibn Tûmart, et probablement de confection définitive plus tardive, le *Credo* (*'aqîda*), l'*Imâmat* et le *Guide spirituel* (*murshida*) ne furent traduits en arabe que sous le règne de ses successeurs, plusieurs années après la mort de leur auteur présumé. La traduction en arabe a d'ailleurs sans doute été plus qu'un simple transfert d'une langue à l'autre et, comme le pense Madeleine Fletcher, une véritable création participant à la canonisation des origines et du fondateur du mouvement.

Ibn Tûmart est donc aussi un médiateur de la religion arabo-musulmane en milieu non arabe (*al-'ajam*), un vecteur de l'islamisation du Maghreb médiéval. Ainsi, pour la première fois de l'histoire, le berbère acquit sous les Almohades un rang et un statut jusque-là réservés à l'arabe. Les textes rédigés dans l'entourage du pouvoir le désignent d'ailleurs comme « la langue occidentale » (*al-lisân al-gharbî*), plutôt que par l'expression « langue berbère », considérée alors comme péjorative. Cette « langue occidentale » fut érigée comme langue du sacré, parce

qu'Ibn Tûmart l'avait utilisée pour délivrer son message. Cette langue des « Occidentaux-étrangers-Berbères » – les *ghurabâ'* du *hadîth** prophétique – fut promue par les Almohades comme langue impériale, avec préséance sur l'arabe. Formée à partir de la langue berbère en usage chez les Masmûda, elle fut enrichie par de nombreux termes arabes empruntés essentiellement au champ lexical religieux. La promotion du berbère au rang de langue du sacré donna force et cohésion à l'idéologie almohade, dont elle permit la diffusion dans une population encore peu arabisée. Ainsi, en 1152, alors que les Almohades étaient sur le point d'unifier le Maghreb, 'Abd al-Mu'min (r. 1130-1163) fit adresser aux populations de l'Empire, depuis Bougie, une lettre qui insistait sur le rôle imparti à la « langue occidentale » et sur le devoir pour tous les habitants de l'Empire de l'apprendre.

Les préceptes du Mahdî Ibn Tûmart cités par l'historien marocain Ahmad Azzaoui

« Et je commence par les principes de l'islam. Il faut apprendre aux gens la connaissance de l'unicité divine… qui est l'affirmation de l'Un et la négation de tout ce qui est en-dehors de Lui. Nous ordonnons à ceux qui comprennent la "langue occidentale" (*al-lisân al-gharbî*) et qui la parlent de lire le *tawhîd* dans cette langue, du début jusqu'à la fin, à propos des miracles et de l'apprendre par cœur… Nous commandons aux *talaba* de la Présence (*Talabat al-hadar*) et aux autres, de lire la profession de foi et de l'apprendre par cœur. Le peuple a pour obligation, sur son lieu de résidence, de lire "la profession de foi" (*'aqîda*) et ce qui commence par : "Sache, que nous, et toi, sommes guidés par Dieu", de l'apprendre par cœur et de s'efforcer de la comprendre. J'inclus dans cette obligation les hommes et les femmes, les hommes de condition libre et servile ainsi que tous ceux qui espèrent briguer une charge. »

En définitive l'idéologie almohade proposait à tous un langage adapté. Pour les masses urbaines, le message d'Ibn Tûmart insistait principalement sur la censure des mœurs, c'est-à-dire le devoir coranique « de prescription du bien et de prohibition du mal ». C'est d'ailleurs là le premier message d'Ibn Tûmart qui, à son retour d'Orient, se serait fait remarquer, partout où il passait, en brisant les jarres de vin et les instruments de musique, ou en fustigeant les vêtements efféminés des hommes et l'impudeur des femmes. En milieu rural, l'usage du berbère, comme langue du

sacré à égalité avec l'arabe, contribua au succès de l'almohadisme. Pour les Andalous et les élites lettrées en général, le système conceptuel était beaucoup plus élaboré. Il leur offrait la possibilité de se libérer du carcan imposé par les oulémas malikites en encourageant le débat spéculatif et l'usage de la raison. À défaut d'adhérer au dogme almohade, de nombreux savants apprécièrent cette ouverture et cette stimulation intellectuelle.

3. LE COMBAT IDÉOLOGIQUE ET LA FORMATION DE NOUVELLES ÉLITES

Les principales composantes du message almohade furent d'abord dirigées contre les Almoravides et, dans une large mesure, l'almohadisme se construisit contre le modèle que ceux-ci incarnaient. Les attaques touchèrent tous les domaines : religieux, moraux, idéologiques, voire physiques ou vestimentaires. Ensuite, à partir de 1147 et de la prise de Marrakech, l'élaboration et la diffusion du dogme almohade fit l'objet d'une attention particulière et devint une entreprise étatique.

3.1. LA LUTTE CONTRE LES ALMORAVIDES

Les Almohades se distinguent par leur capacité à cibler leurs attaques en fonction du public. En al-Andalus, ils utilisèrent la théologie et accusèrent les Almoravides d'être « anthropomorphistes » en raison de leur interprétation littéraliste de certains versets coraniques. En revanche, dans les milieux ruraux du Maghreb Extrême, les Almohades utilisèrent la dérision et les métaphores animales en désignant les Almoravides par des noms d'oiseau, comme « la pie », *Zarâjina*, arabisation du berbère (*izragân*). Noire et blanche, la pie avait la réputation d'avoir le cœur noir. Cette appellation insistait sur la duplicité des Almoravides, qui, par leur défense d'al-Andalus face aux chrétiens du Nord, se donnaient une apparence blanche et pure, alors que leur véritable nature était noire, en raison du caractère illégitime et

inique de leur pouvoir. En outre, jouant sur les traditions patriarcales des Masmûda, Ibn Tûmart accusa les Almoravides d'inversion sexuelle, en raison du voile de bouche (*lithâm*) qui caractérisait les Sahariens, et à l'inverse il dénonce les violences sexuelles de leurs percepteurs chrétiens.

Le viol des femmes masmûda d'après Ibn al-Athîr (XIIIe siècle)

« Un jour son attention [d'Ibn Tûmart] se porta sur le fait que beaucoup d'enfants à Tinmâl étaient roux et avaient les yeux bleus, tandis que leurs pères étaient généralement bruns. Or une troupe nombreuse de mamelouks francs et rûms, appartenant au Prince des musulmans, 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (r. 1106-1143), et généralement roux, pénétraient une fois par an dans la montagne pour prélever ce qui leur revenait sur les sommes qui leur étaient assignées au nom du Prince ; à cette occasion, ils s'installaient dans les demeures des habitants après en avoir expulsé les maîtres. Le Mahdî demanda aux pères, pourquoi ils étaient bruns tandis que leurs enfants étaient roux et avaient les yeux bleus. Ils lui racontèrent la conduite des mamelouks et, comme il leur reprochait d'être lâches de souffrir une pareille indignité, ils lui répondirent : "Mais comment donc pourrions-nous y échapper ? Ils sont les plus forts". »

Parallèlement aux attaques contre les Almoravides, le Mahdî et ses proches intégraient leur histoire dans l'histoire sainte de l'Islam en s'en réappropriant les catégories. Ainsi les fidèles almohades furent appelés « exilés » (*muhâjirûn*) ou « auxiliaires » (*ansâr*), en fonction de leur origine, le déplacement d'Iguîlîz à Tinmâl fut assimilé à l'hégire et la conquête du Maghreb à l'expansion de l'Islam en Arabie au VIIe siècle. C'est toute l'histoire de l'Islam qui était censée se reproduire au Maghreb, de la Prophétie à la victoire finale, dans une perspective cyclique de l'histoire.

3.2. LES « DOCTES » (*TALABA*)

Avec la mise en place de l'Empire, la diffusion du dogme impérial devint affaire d'État. Un corps de fonctionnaires chargés de diffuser la doctrine almohade et de vérifier la conformité des décisions prises dans les provinces, fut créé : les *talaba*. Le groupe informel des prédicateurs envoyés par Ibn Tûmart dans les tribus pour cette

propagande devint progressivement un corps institutionnel d'inspecteurs-doctrinaires, chargés de « prescrire le bien et d'interdire le mal » ; de ce devoir moral, social, juridique et administratif, découlent toutes les autres fonctions éducatives, scientifiques, juridiques et administratives des *talaba*, qui reçurent aussi des responsabilités militaires. Émile Fricaud a identifié deux catégories de *talaba*, les « *talaba* de la Présence », qui accompagnaient le calife dans tous ses déplacements, et les « *talaba* des Almohades » nommés dans les provinces. Garants de la bonne parole, les *talaba* s'enfoncèrent loin au sud dans les terres dominées par les Zénètes kharijites, parfois au péril de leur vie, pour répandre le dogme almohade, sur le modèle des missionnaires chiites (*du'ât*).

Une tentative de propagation de la foi almohade en milieu kharijite et saharien : le cas de Ouargla

« Certains des habitants de Ouargla nous ont rapporté que le premier des propagandistes porteurs de la doctrine du Mahdî était un certain al-Fitrûsî et qu'il arriva avec d'autres cavaliers. Lorsque les gens vinrent à sa rencontre, il se mit à leur prêcher la nécessité d'adhérer à la doctrine. Les gens se concertèrent alors à ce sujet et la plupart d'entre eux furent d'avis de tuer cet homme et ses compagnons, afin d'effacer jusqu'au souvenir de leur visite. Cependant, les plus sensés dirent : "Il ne nous coûterait rien d'aller d'abord trouver le *faqîh* Abû Ya'qûb (m. 1174-1175) et de l'informer de ce qui nous est arrivé, afin d'avoir son avis". Ils décidèrent donc d'aller tous le voir et lui dirent : "Ces cavaliers nous exhortent à nous soumettre à la nouvelle autorité en place et nous nous sommes accordés pour les tuer avant qu'ils ne rassemblent des connaissances sur notre région, car nous craignons qu'ils attaquent notre région si celle-ci leur devient familière".

3.3. LES « GARDIENS » (*HUFFÂZ*)

La première mention de ce groupe remonte à 1156. Les attributions précises de ces « Gardiens » ne sont pas connues. Recrutés enfants dans tout l'Empire, ils recevaient une formation complète, théorique et pratique, dispensée par les meilleurs enseignants. Il semble que ce système d'éducation, destiné à former une élite capable d'assumer toutes les fonctions

administratives et militaires, ait été inspiré du Livre V de la *République* de Platon. Les personnes choisies en fonction de leurs aptitudes devaient apprendre par cœur le Coran et les ouvrages du Mahdî, ainsi que le dogme almohade et les traditions prophétiques (*hadîth*). Outre une éducation littéraire et poétique, ils recevaient une formation à l'équitation, au tir à l'arc, à la natation et à la naumachie.

4. LA NAISSANCE D'UN CULTE IMPÉRIAL

Le dernier élément essentiel dans le système almohade fut la mise en place d'une religion d'État, à travers le culte rendu au fondateur du mouvement, Ibn Tûmart, et plus généralement, aux califes almohades. Dès la conquête de Marrakech, le calife 'Abd al-Mu'min (1130-1163) établit les modalités d'un pèlerinage officiel sur la tombe du Mahdî Ibn Tûmart à Tinmâl. Il s'agit là du premier témoignage dans l'Occident musulman d'un culte officiel. Le phénomène des visites pieuses sur les tombes de saints existait déjà, mais ni les Roustémides de Tâhert (761-909), ni les Idrissides (789-985), ni les Omeyyades de Cordoue (929-1031) n'avaient encore tenté de récupérer à leur profit les pratiques populaires. Les visites du calife almohade sur la tombe du Mahdî à Tinmâl rythmèrent ainsi la vie de l'Empire.

4.1. TINMÂL, DU BERCEAU ALMOHADE À LA NÉCROPOLE IMPÉRIALE

Ainsi, avant de prendre la tête de ses troupes, le calife avait coutume de se rendre sur la tombe d'Ibn Tûmart à Tinmâl pour obtenir la bénédiction du saint-fondateur de la dynastie. Il y allait accompagné de sa suite, composée de ses favoris, des principaux dignitaires et de sa garde prétorienne. Les sources almohades appellent ce « pèlerinage », *hâjj* ; or ce terme est traditionnellement réservé au quatrième pilier de l'islam, le pèlerinage à La Mecque et, pour la tombe d'un saint, on parle d'une « visite [pieuse] » (*ziyâra**). Les auteurs almohades plaçaient

ainsi Tinmâl au même niveau que les Lieux saints de la péninsule Arabique, avec lesquels, après le voyage oriental d'Ibn Tûmart, les Almohades ne cherchèrent à avoir aucun lien.

En 1229, alors que depuis quelques années déjà l'Empire se décomposait et que la transmission du pouvoir était contestée, le calife al-Ma'mûn décida, pour tenter de se rallier la population et les élites religieuses, de rompre avec le dogme almohade de l'impeccabilité du Mahdî Ibn Tûmart. Il fit retirer son nom des monnaies, interdit de prononcer son nom dans le sermon du vendredi et le fit maudire dans les Grandes mosquées de l'Empire. Cette décision provoqua de très vives réactions, aviva la guerre civile et fut prise comme prétexte par les gouverneurs almohades de l'Ifrîqiya pour devenir indépendants. Pour tenter de restaurer la paix, le fils d'al-Ma'mûn, le calife al-Rashîd (1232-1242) rétablit le dogme almohade de l'impeccabilité du Mahdî Ibn Tûmart et le culte dont celui-ci faisait l'objet, mais l'assise idéologique du califat almohade avait été sapée.

4.2. L'HÉRITAGE ALMOHADE

Lorsque le vizir* mérinide al-Milyânî, en 1274, profana les tombes des califes almohades Abû Ya'qûb (1163-1184) et Abû Yûsuf al-Mansûr (1184-1199), il n'osa s'en prendre à celles d'Ibn Tûmart et de 'Abd al-Mu'min (m. 1163). En outre il fut désavoué par le sultan mérinide Abû Yûsuf (1258-1286) qui craignait sans doute de s'aliéner une grande partie de la population. Cet épisode est révélateur de l'enracinement du culte d'Ibn Tûmart auprès des populations rurales et berbères, non seulement comme figure emblématique de l'almohadisme, mais aussi comme saint. L'influence de Tinmâl s'étendit, pendant longtemps, bien au-delà de la partie méridionale du Maghreb Extrême.

L'almohadisme des Gaznâya (sud du Rîf) dans une consultation juridique (fatwa) de la fin du XIVe siècle (V. Lagardère)

« Le groupe des Gaznâya du territoire de Taza manifeste un certain nombre d'hérésies. Ils se séparent de la communauté, traitent les musulmans d'infidèles et ne consomment pas les bêtes que ceux-ci égorgent. Ils déclarent infidèle quiconque ne croit pas au Mahdî Ibn Tûmart qu'ils placent au-dessus d'Abû Bakr et de 'Umar ; ils disent que c'est être infidèle que ne pas connaître le dogme almohade (*tawhîd*), que le fait de toucher des femmes illicites invalide l'ablution et que celui qui se rase le menton est un païen.

Réponse du jurisconsulte Abû 'Abd Allâh Muhammad b. 'Abd al-Mu'min (m. 1374) : du temps d'al-Tarjâlî, un décret du sultan ordonna d'examiner leur cas. Les docteurs qui se réunirent à cette fin dans la mosquée d'al-Saytânî, furent d'accord pour les déclarer ignorants, les inviter à se repentir et les punir de mort en cas de refus. L'auteur de la consultation déclare avoir participé à cette réunion. Ils se repentirent et se retirèrent, n'échappant à la mort qu'après s'être repentis devant Sîdî Abû 'Abd Allâh b. 'Atiyya. »

Avec la disparition des Almohades, Tinmâl cessa donc d'être l'objet d'un culte officiel, mais demeura un pôle de sainteté et un lieu de pèlerinage réunissant chaque année des foules importantes. Selon Ibn al-Khatîb (m. 1374), après 1269, plusieurs principautés avaient émergé dans le Haut-Atlas occidental et leurs dirigeants continuaient de vénérer Tinmâl. Enfin, sous les dynasties saadienne (1554-1660) et alaouite (1666-…), de nombreux saints ont prétendu descendre d'Ibn Tûmart, et certains lignages du Sûs continuent encore de le faire aujourd'hui.

Tinmâl à l'époque mérinide d'après Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« Le tombeau du Mahdî existe encore chez eux [les Masmûda], aussi honoré, aussi révéré que jamais ; on y récite le Coran matin et soir ; les hommes continuent à s'y rendre et un corps de Gardiens, conservant la même organisation et suivant le même cérémonial que du temps de l'Empire almohade, reçoit les aumônes des pèlerins venus de pays éloignés et les introduit dans le sanctuaire avec un ordre et une solennité qui leur inspirent un profond respect. »

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

BEN HAMMADI A., 1993, « Y a-t-il une influence kharijite dans la pensée d'Ibn Tûmart ? », *Mélanges offerts à Mohammed Talbi*,

Tunis, p. 11-23.

Bourouiba R., 1973, « La doctrine almohade », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14, p. 141-158.

Buresi P. et El Aallaoui H., 2013, *Gouverner l'Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'Empire almohade (1147-1269)*, Madrid, Casa de Velázquez (BCV, 60).

Ferhat H., 1988-1989, « Faux prophètes et Mahdis dans le Maroc médiéval », *Hespéris-Tamuda*, 26-27, p. 7-23.

Hamès C., 2005, « Le pouvoir dynastique almohade entre parentés berbère, arabe et islamique », *Los Almohades : problemas y perspectivas*, CSIC, Madrid, 2 vols., t. 1, p. 425-450.

Fierro M., 2000, « Spiritual alienation and political activism : The *ġurabâ'* in al-Andalus during the sixth/twelfth century », *Arabica*, 17, p. 230-260.

Fricaud É., 1997, « Les *Talaba* dans la société almohade », *al-Qantara*, 18/2, p. 331-387.

Talbi M., 1978, « Ibn Tûmart ou le parti avant la dynastie », dans Ch.-A. Julien *et alii*, *Les Africains*, Paris, p. 139-165.

CHAPITRE 5

L'URBANISATION ET LA SÉDENTARISATION AU MAGHREB : MARRAKECH

Marrakech, fondée en 1070, est un symbole : d'une part elle incarne l'indépendance des Berbères et leur accession au pouvoir, puisqu'elle a été érigée par des nomades sahariens au moment où ils créaient leur premier Empire ; d'autre part elle a été la seule capitale d'un Maghreb soumis à un souverain unique durant plusieurs décennies, du milieu du XIIe siècle jusqu'au début du XIIIe siècle. Plus que cela même, capitale d'un Empire à cheval sur le détroit de Gibraltar, elle a été le siège d'un pouvoir qui avait l'ambition d'incarner l'orthodoxie religieuse et de diriger l'ensemble de la communauté des musulmans du monde. Son rayonnement a été tel que son nom s'est imposé dès le Moyen Âge pour désigner toute la région : Maroc.

1. UNE TÊTE DE PONT ALMORAVIDE

Les Almoravides, bien que dominant politiquement et militairement le Maghreb Extrême, demeuraient à la fin du XIe siècle des étrangers au milieu des Masmûdas dont ils se différenciaient par la langue, le vêtement, les structures anthropologiques et l'organisation sociale. Pour pérenniser leurs conquêtes et assurer la paix sur leurs arrières, les souverains établirent donc leur capitale dans un lieu stratégique : entre plaine

et montagne, entre nomades et sédentaires, entre Sanhâja et Masmûda. D'un côté, la plaine, faiblement peuplée, était parcourue par les nomades avec leurs troupeaux d'ovins et de bovins, de l'autre, la montagne, plus densément occupée par des paysans sédentaires qui cultivaient la vigne et les arbres fruitiers (figuiers, pommiers, noyers, amandiers, cognassiers). En outre, à la sortie des cols du Tizi n-Test et du Tizi n-Umashshu, Marrakech était au carrefour de deux routes commerciales majeures : celle nord-sud qui reliait Aghmât à Ceuta en passant par Fès, véritable colonne vertébrale du Maghreb Extrême, et celle qui, à travers le col du Tizi n-Tishka et la montagne des Haskûra, conduisait à l'Afrique sub-saharienne en passant par la cité caravanière de Sijilmâssa.

La fondation de Marrakech d'après Ibn 'Idhârî (XIIIe-XIVe siècles)

« En cette année 461 (1068-1169), la ville d'Aghmât Ûrîka se retrouva engorgée en raison du peu d'espace dont elle disposait. Les cheikhs des Ûrîka et des Haylâna s'en plaignirent à plusieurs reprises à l'émir Abû Bakr b. 'Umar jusqu'à ce qu'il leur déclare : "Désignez-moi un endroit où je puisse bâtir une ville, si Dieu Très-Haut le veut". L'émir habitait, tout comme ses contribules, sous la tente, jusqu'à ce qu'il épouse Zaynab al-Nafzâwiyya, cette même année. Il demanda aux cheikhs des Ûrîka et des Haylâna de lui indiquer un endroit pour y construire une ville. Un différend opposa alors les cheikhs pour savoir quel lieu choisir, chacun voulant construire la ville sur son territoire, les dissensions entre eux étant anciennes. Finalement, les cheikhs des Masmûda et d'autres se réunirent et tombèrent d'accord sur un lieu à cheval entre le territoire des Haylâna et celui des Hazmîra. Ils firent part de leur décision à leur émir Abû Bakr b. 'Umar, en lui disant : "Nous avons arrêté notre choix pour toi sur un lieu désertique, inhabité si ce n'est par les gazelles et les autruches. Il n'y pousse que des jujubiers et des coloquintes". Quelques-uns parmi eux voulaient que l'on construise la ville sur les bords de la rivière Tansîft ; ce que l'émir interdit en le justifiant de la manière suivante : "Nous sommes des Sahariens et nous sommes accompagnés par nos troupeaux, il n'est pas bon pour nous d'habiter au bord d'un fleuve". Ils choisirent un emplacement pour que la vallée du Nafîs soit son verger, la plaine atlantique de Dukkâla son champ, et que l'émir puisse tenir en main le Djebel Dern (Haut-Atlas). L'émir Abû Bakr b. 'Umar prit la tête de son armée accompagné des cheikhs des tribus pour se rendre dans la plaine de Marrakech, qui était vide, inhabitée. Ils lui dirent : "Édifie ici une ville qui soit située entre les territoires des Haylâna et des Hazmîra". Le 7 mai 1070 commença la fondation de Marrakech, avec le château de pierre. »

1.1. LE « PAYS DE DIEU »

À propos du site de la fondation, les sources insistent d'une part sur son caractère désertique pour mieux valoriser l'exploit réalisé par les souverains berbères, d'autre part sur le fait que son choix découle d'un compromis et que la construction de la ville est le fruit d'une collaboration entre tribus rivales. Ce dernier détail fait écho à une tradition affirmant que le plus grand miracle opéré par le prophète Muhammad, outre la réception du Coran, a été l'union des tribus de la péninsule Arabique. La pacification des tribus permet d'ailleurs le développement d'une importante production céréalière dans la plaine atlantique de Dukkâla au XIIe-XIIIe siècle. La ville, supposée créée *ex nihilo*, reçut un nom adapté, Amur Yakûsh ou Mur Akûsh, soit en berbère le « Pays de Dieu », en référence à la dimension démiurgique des souverains almoravides. Dès les années 1090, la forme Murrûkush est attestée dans les sources arabes et, dès les années 1130, elle est utilisée par les auteurs latins pour désigner la capitale de l'empire almoravide. Au début du XIVe siècle, les variantes Marroch, Marruecos, Morrocco, apparaissent dans les sources catalanes, castillanes, toscanes ou italiennes… pour désigner l'ensemble du Maghreb Extrême, le Maroc actuel.

1.2. UN DÉVELOPPEMENT URBAIN RAPIDE

Sous Yûsuf b. Tâshfîn (1071-1106), Marrakech ne dispose que d'infrastructures modestes, avec son château de pierre, sa mosquée dite « du minaret » en pisé, et son rempart qui entoure seulement la zone palatiale, réservée au prince et à sa cour et connue sous le nom berbère d'Agâdîr, « l'ensemble ceint par une muraille » ou « le grenier fortifié ». La ville ne se développe réellement que sous 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (1106-1143) qui la dote de structures urbaines dignes d'une capitale : une Grande mosquée monumentale et des palais dont le luxe et le raffinement étaient jusque-là inconnus au Maghreb.

La population de la ville croît d'autant plus vite que le souverain almoravide y fait transférer autoritairement les Mozarabes d'al-Andalus, accusés d'avoir collaboré avec les Aragonais. Ils sont

plusieurs milliers à Marrakech où ils possèdent un lieu de culte appelé Sainte-Eulalie. C’est dans cette population et parmi d’autres esclaves chrétiens que les Almoravides recrutent la première milice chrétienne au Maghreb. À l’époque almohade, ces guerriers partagent un quartier avec les marchands chrétiens de passage, sous le contrôle vigilant du pouvoir. Par ailleurs l’entretien des jardins et des palais nécessite une nombreuse population servile, composée principalement d’esclaves noirs en provenance d’Afrique sub-saharienne.

En 1126, face à la menace croissante que commençait à représenter le mouvement almohade basé à Tinmâl, dans le Haut-Atlas occidental, ‘Alî b. Yûsuf fait édifier une enceinte de neuf kilomètres de long, percée de neuf portes, autour de l’ensemble du noyau urbain. Cette enceinte polygonale coupait symboliquement la ville de son arrière-pays et des nomades, et cela contribua à la cristallisation d’une conscience urbaine. Dorénavant et pour près de deux siècles, c’est à Marrakech qu’allait se jouer l’avenir des dynasties régnantes.

LES MURAILLES ALMORAVIDES DE MARRAKECH



2. LA CAPITALE CALIFALE DU MAGHREB

2.1. LA CONQUÊTE ALMOHADE DE LA VILLE

En 1128, les Almohades tentent une première fois de conquérir la capitale, mais l'échec de cette expédition, où meurent de nombreux proches d'Ibn Tûmart, plonge le mouvement almohade dans une crise grave. Le premier calife almohade 'Abd al-Mu'min (1130-1163) change alors de tactique et décide de couper Marrakech du reste de l'empire d'abord en attaquant les provinces les plus éloignées de la capitale, la côte méditerranéenne et le Maghreb central, puis en s'emparant vers le sud de Meknès, Fès

et Salé. En 1146, il ordonne le siège de la capitale avant que celle-ci n'ait engrangé la moisson de la plaine céréalière des Dukkâla. En affamant la ville et en l'empêchant ainsi de recevoir des renforts, les Almohades emportent Marrakech en 1147.

2.2. LA « CONVERSION » DE MARRAKECH ET DU MAGHREB

À partir de là, deux courants s'opposent : le premier, se réclamant d'Ibn Tûmart, refuse de s'installer dans la ville conquise, qui, trop liée aux Almoravides, serait impure ; le second, celui de 'Abd al-Mu'min, est favorable au maintien de Marrakech comme capitale, moyennant quelques aménagements. Le nouveau calife impose son point de vue. Les Almohades détruisent partiellement l'ancienne mosquée de 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn, rasent ses palais pour édifier à la place la première Grande mosquée almohade de Marrakech. Ses vestiges sont encore visibles, à côté de la mosquée de la Kutubiyya qui est construite, quant à elle, dans les années 1150. Par ailleurs, on assiste à un processus de « conversion » des édifices du culte, par la réorientation symbolique de la direction de la prière (*qibla**) des oratoires. En effet, depuis le premier omeyyade 'Abd al-Ramân Ier (755-788), les mosquées de l'Occident musulman étaient orientées plutôt vers le sud, c'est-à-dire dans la direction de La Mecque depuis la Syrie, berceau de la dynastie omeyyade. L'émir almoravide 'Alî b. Yûsuf avait décidé de corriger cette orientation pour diriger effectivement le sens de la prière vers La Mecque et donc vers l'est sud-est. Les Almohades reviennent à la tradition omeyyade, de l'orientation méridienne des mosquées d'Occident. Cela avait l'avantage pour eux de diriger la prière vers Tinmâl, la nouvelle Mecque. En outre cette modification architectonique des mosquées almoravides de Marrakech était en adéquation avec l'idéologie des califes almohades qui considéraient comme une véritable conversion la reconnaissance par tous les individus, juifs et chrétiens certes, mais aussi musulmans, de leur autorité et du dogme qu'ils défendaient.

La purification des mosquées de Marrakech sous les Almohades d'après al-Baydhaq (XIIe siècle)

Les *faqîh*-s de la ville vinrent les trouver [les Almohades] et leur dirent : "Pour quel motif ne voulez-pas habiter notre ville ?

– Le Mahdî s'y était refusé, répondirent les Almohades. C'est avant tout parce que les mosquées de votre ville ne sont pas exactement dirigées vers la *qibla*. Il ne faut ni écart ni inclinaison d'orientation des mosquées pour le peuple de Muḥammad – Sur lui le salut. Ces déviations sont bonnes pour les juifs ou pour d'autres, mais non pour lui !

– Alors, dirent les *faqîh*-s, la ville sera purifiée et vous pourrez l'habiter.

– Et comment sera-t-elle purifiée ?

– Les mosquées seront démolies et l'on en construira d'autres".

On démolit donc les mosquées de la ville, à cause de leur mauvaise orientation, de leur écart de la *qibla* et de leur inclinaison vers l'Orient. Entre autres, la Grande mosquée de 'Alî b. Yûsuf fut démolie, mais en partie seulement.

2.3. LE NOUVEL ENSEMBLE PALATIAL ALMOHADE

Les deux premiers califes almohades s'installèrent dans le « château de pierre », d'époque almoravide, mais ils y séjournaient très rarement car ils étaient toujours en déplacement avec leurs armées. Dans les années 1180, le calife Abû Ya'qûb Yûsuf (1163-1184) décida de faire bâtir un nouveau complexe palatial au sud de l'enceinte almoravide ; mais sa mort, en 1184 en al-Andalus, l'empêcha d'en voir l'achèvement. C'est son fils al-Mansûr (1184-1199) qui mena à bien ces travaux. Les sources pro-almohades parlent d'une nouvelle ville, Tamrâkusht, dont le nom reprenait l'originel « pays de Dieu » en l'améliorant (Tamurt n-Yakush). Tamrâkusht était divisée en deux parties distinctes : la première réservée aux services de l'État, où on trouvait les casernes de la garde prétorienne et des mercenaires chrétiens, des greniers monumentaux pour le blé et l'orge, des écuries assez grandes pour accueillir des centaines de chevaux et de mulets, un entrepôt du Trésor avec les services financiers attenants, des hôtelleries pour les marchands, une *qaysâriyya**, une Grande mosquée, une nécropole, deux esplanades pour les cérémonies, une salle du

conseil, un édifice destiné aux banquets, une école formant les fils du calife et les futurs cadres de l'empire ainsi qu'une bibliothèque contenant sans doute plusieurs dizaines de milliers d'ouvrages. L'autre partie du palais était réservée exclusivement au calife, à ses femmes, à ses enfants en bas-âge et à ses esclaves. On y trouvait un enchevêtrement de patios, de bassins, de jardins et de tours surplombant la ville et permettant d'admirer le paysage offert par les jardins. Seul le calife pouvait emprunter le corridor voûté qui reliait sa demeure à la mosquée du palais.

La situation et le développement de Marrakech d'après al-Marrâkushî (XIIIe siècle)

« Si les Lamtûna (Almoravides) et les Masmûda (Almohades) se sont fixés à Marrakech et en ont fait leur capitale, ce n'est pas qu'elle l'emporte en quoi que ce soit sur Fès, c'est parce qu'elle est plus proche des montagnes des Masmûda et des déserts des Lamtûna. Sans ce motif, Marrakech ne serait pas devenue capitale, car Fès possède plus de titres de noblesse… Les fondements de la ville furent jetés par le prince almoravide Yûsuf b. Tâshfîn. Elle bénéficia ensuite d'agrandissements successifs sous le règne de son fils 'Alî Ibn Yûsuf. Les Masmûda en devinrent ensuite les maîtres, y firent des adjonctions et l'agrandirent énormément, si bien qu'elle forme un carré de quatre parasanges de côté si l'on y inclut les palais des enfants de 'Abd al-Mu'min. Les Masmûda y amenèrent des eaux abondantes qui y manquaient auparavant et y élevèrent des palais tels qu'aucun de leurs prédécesseurs n'en avait possédé de semblable. »

2.4. LA POLITIQUE DE GRANDS TRAVAUX

Les Almohades réalisèrent de très importants aménagements dans et pour la ville. Ils ordonnèrent en particulier la construction de conduites souterraines (*khattara*) destinées à amener l'eau depuis le Haut-Atlas en utilisant la déclivité du terrain. Un canal fut creusé, qui traversait la cité dans le sens sud-nord et alimentait une série de fontaines publiques. Il fut appelé Tasultant (« du pouvoir ») pour rappeler à tous qu'il était le fruit de la faveur princière. Certes l'eau était distribuée aux habitants de la ville, mais les principaux bénéficiaires étaient le calife et les palais des principaux dignitaires du régime. En outre les trois premiers califes almohades dirigèrent un vaste programme de construction de

grands bassins (*buhayra*), entourés par une vaste enceinte, à l'ouest et au sud de la cité. Destinés à l'irrigation de plantes rares et d'espèces odoriférantes, orangers, citronniers, légumineuses, fleurs, ils étaient bordés d'édifices de plaisance permettant au calife et sa cour de se divertir à l'abri des regards indiscrets. Ces bassins étaient si étendus qu'ils permettaient aux enfants du calife et des notables de s'entraîner au maniement des navires et à la naumachie.

L'adduction d'eau permettait en outre d'irriguer autour de Marrakech une ceinture verte de jardins et d'oliveraies de près de 10 000 ha. L'activité agricole était si développée que le géographe Ibn Sa'îd al-Maghribî (XIIIe siècle) affirme que la majorité des habitants de la ville étaient des jardiniers. La population de Marrakech consommait une partie des productions, arboricoles et sylvicoles des vallées de l'Atlas, céréalières de la plaine atlantique, mais une partie était destinée à l'exportation. L'huile d'olive sortie des nombreux pressoirs allait à Fès et dans le reste du Maghreb. Le sucre de canne, fabriqué en aussi grande quantité que dans la principale région productrice de l'époque, la vallée du Sûs, était amassé dans un caravansérail spécialisé, situé dans la zone palatiale. Des taxes étaient prélevées sur les différentes marchandises à l'entrée des portes. Pour des raisons pratiques, les Almohades contraignirent les marchands à emprunter certaines portes en fonction des produits qu'ils transportaient : par exemple le raisin de la vallée du Nafîs devait passer par la « porte du raisiné » (*Bâb al-Rubb*) où il était taxé et sa qualité contrôlée.

Un exemple de jardin royal almohade d'après al-'Umarî (XIVe siècle)

« Nous trouvions [dans le palais almohade de Marrakech] la Porte du verger (*Bâb al-Bustân*), qui n'était visible que pour les personnes qui étaient attachées en propre aux Mu'minides. Cette porte donnait sur un verger de 12 milles de long, connu sous le nom d'al-Buhayra. Il contenait en son sein de somptueux édifices, de gigantesques mécanismes et un bassin qui n'avait point son pareil. Al-'Uqaylî précisa qu'il faisait 380 brasses de long et que sur ses bords on trouvait 400 orangers amers, séparés, toutes les deux rangées, tantôt par des citronniers, tantôt par de la myrte. »

3. LA CAPITALE DE L'EMPIRE ET DE L'ISLAM

3.1. UNE NOUVELLE MÉDINE

Marrakech est souvent désignée dans les sources de l'époque par diverses périphrases qui attestent son importance et l'ambition de la dynastie almohade : résidence du gouvernement (*dâr al-imâra*) ou du pouvoir (*dâr al-mulk*), capitale du Maghreb (*hâdirat al-maghrib*), cité des cités (*misr al-amsâr*), siège de la royauté (*kursî al-mamlaka*), voire « Mère des villes » (*Umm al-qurâ*). Or cette dernière appellation est traditionnellement réservée à Médine, ville sainte du Prophète, où celui-ci est enterré, capitale du premier État islamique. Rompant avec les centres orientaux de l'autorité, les califes almohades prétendent être seuls légitimes pour interpréter et transmettre la prophétie. Dans le domaine judiciaire, cette position idéologique débouche sur la centralisation de la justice. Le calife est le juge par excellence et c'est à lui qu'on conduit, parfois de très loin, les personnes qui risquent la peine de mort. Les dépouilles des rebelles sont exposées à côté du palais. Par ailleurs, les anciennes familles régnantes, détrônées par les Almohades, sont contraintes d'y résider pour être mieux surveillées ; tel fut le sort des Zirides et des Banû Mardanîsh. Considéré comme une nouvelle Arabie, le Maghreb se caractérise, à l'époque almohade, par la disparition de la *dhimma*, le statut de « protégés » ou de « tributaires » accordé aux non-musulmans monothéistes, juifs ou chrétiens. À Marrakech, cela va plus loin encore, puisque les juifs n'ont pas le droit d'entrer (comme dans le territoire sacré de La Mecque, interdit aux non musulmans). Favorisée par des souverains qui assurent son accroissement en même temps que son enrichissement, la population de Marrakech manifeste un loyalisme à toute épreuve à l'égard des souverains successifs, almoravides d'abord, almohades ensuite.

3.2. L'ESSOR DÉMOGRAPHIQUE ET ÉCONOMIQUE

Capitale de deux empires successifs, Marrakech attire des gens de tout l'Occident musulman. Initialement peuplée par des Berbères appartenant aux tribus des alentours, principalement des Masmûda (Hazrâja, Hazmîra, Haylâna, Dukkâla…), la ville voit rapidement les notables almohades, les cheikhs, et leurs clients affluer en provenance du Haut et de l'Anti-Atlas (Hintâta, Tinmâllal). Le premier calife almohade, 'Abd al-Mu'min, qui est étranger à ces tribus, fait venir des contribules (Gûmiya) de la région de Tlemcen pour renforcer son pouvoir. Progressivement la cour, les bureaux de l'administration, les besoins en produits artistiques et artisanaux attirent des savants, des artisans et des commerçants de toutes les villes et régions de l'Occident musulman : Tunis, Bougie, Tlemcen, Ceuta, Fès, Séville, etc. Au début du XIIIe siècle, Marrakech aurait compté près de 200 000 habitants et serait devenue une des plus grandes cités d'Occident.

L'agrandissement planifié de Marrakech à la fin du XIIe siècle Ibn 'Idhârî (XIIIe siècle)

« Marrakech servait de point de mire et de rassemblement à tout l'Empire almohade à l'apogée de sa puissance. Les habitants du Maghreb et d'al-Andalus se disputaient l'honneur d'y habiter, selon leur rang et leurs moyens. Elle devint trop exiguë pour une telle population. Il n'y avait plus de terrains à bâtir, plus de maisons à louer. Or le Prince des croyants [Abû Ya'qûb Yûsuf, m. 1184] avait ordonné aux gens des tribus Haskûra et Sanhâja de quitter leur pays avec femmes et enfants pour venir se fixer dans la capitale. Ils furent bien en peine de se loger et s'en plaignirent. Le Prince des croyants chargea son fils aîné, [le futur calife] al-Mansûr, les cheikhs almohades, ainsi que les architectes et maçons de lui proposer un projet d'extension de la ville. Après avoir pris l'avis des spécialistes, la solution proposée fut d'ajouter, du côté sud, une ville adjacente. Il ordonna alors aux esclaves et aux hommes libres de détruire l'ancienne enceinte du côté de Bâb al-Sharî'a. Les travaux commencèrent le 17 août 1183 et s'achevèrent le 27 septembre 1183 ».

La population était particulièrement dense dans la partie orientale de la ville où des familles entières s'entassaient parfois dans une seule pièce, située à l'étage. Ce quartier populaire contrastait avec la partie occidentale de la ville dévolue aux dignitaires du régime. Là, les familles rivalisaient pour avoir la demeure la plus luxueuse. En outre, elles possédaient souvent un

pavillon de plaisance à l'extérieur des murs de la cité, avec une réplique miniature des bassins califaux (*buhayra*). On commence déjà à l'époque à parler de *riyâd*.

Les palais des dignitaires almohades d'après al-'Umarî (XIVe siècle)

« À côté de la porte de Muhriq (porte du sud-ouest) s'élèvent le palais Sa'îd, le palais Amat al-'Azîz et le palais d'Ibn Jâmi' ; on ne saura jamais les dépenses qui ont été faites dans chacun d'eux. On va jusqu'à raconter à propos d'Ibn Jâmi' qui fut un vizir des Almohades, qu'il y avait dans sa maison une cour où cinq cents femmes pouvaient jouer sur des chevaux de bois et lutter à la lance. »

3.3. L'ESSOR D'UN ARTISANAT DE LUXE

Comme dans chaque ville palatiale créée au cours des siècles dans le monde musulman médiéval, Marrakech devient un grand centre intellectuel et artisanal. Carriers, maçons, orfèvres, joailliers, bijoutiers, graveurs, charpentiers, marqueteurs, menuisiers, émailleurs, relieurs, calligraphes, serruriers d'art, prospérèrent dans la ville, en contribuant à son développement. La ville était réputée pour le négoce et le travail des métaux. On y trouvait de l'or et de l'alun en provenance d'Afrique subsaharienne, de l'argent du Haut et du Moyen-Atlas, du cuivre du Sûs et du Tâdla, du plomb et du mercure d'al-Andalus. Privilège régalien, la frappe de la monnaie nécessitait des tonnes d'or qui provenaient soit des mines, soit du butin prélevé sur les territoires ennemis. L'activité dominante semble pourtant avoir été le travail du cuir. Un quartier de la ville était occupé par les tanneries et par les ateliers de teinture de la laine. La porte ouvrant à l'est porte déjà à l'époque le nom de « Porte des Tanneurs » (Bâb al-Dabbâghîn). La renommée des cuirs de Marrakech était telle qu'en castillan, on commençait déjà à parler de *marroquinería*, terme forgé sur le nom de la ville. En outre, dans le complexe palatial, se trouvaient les ateliers de tissage impériaux (*tirâz*) où des brocarts de soie étaient cousus de fils d'or ou de couleur, au nom du calife.

Le Maghreb sous l'impulsion des Almoravides et des Almohades connaît un essor intellectuel remarquable. Les chroniques nous apprennent qu'une centaine de libraires et de copistes travaillaient près de la principale mosquée de la ville, qui en retira son surnom de « Mosquée des libraires », dès le XIII[e] siècle : *Jâmi' al-kutubiyyin*.

3.4. LA CRISE DE LA FIN DU XIII[E] SIÈCLE

Dans les années 1220, la conjoncture se renverse avec l'apparition de famines et d'épidémies, liées aux guerres de succession entre les différents prétendants. Non seulement la ville cesse de croître, mais son économie se rétracte progressivement, jusqu'à sa conquête par les Mérinides en 1269. Dès lors, elle a fini d'être capitale d'Empire, car l'Empire n'est plus, et que les nouveaux souverains choisissent de résider à Fès. Marrakech n'est plus alors que le centre d'un gouvernorat, confié cependant à des personnalités de premier plan. Bon nombre d'entre elles cherchent d'ailleurs à utiliser ce poste prestigieux comme tremplin pour s'emparer du pouvoir de Fès. La ville change peu, mais sous le règne d'Abû l-Hasan (1331-1348), un nouvel oratoire, connu sous le nom de Ben Sâlih, est bâti, ainsi qu'une *madrasa*, symboliquement placée face à la mosquée almohade du calife al-Mansûr pour célébrer la victoire du malikisme sur le dogme almohade. L'intérêt que porte Abû l-Hasan à Marrakech, ancienne capitale du Maghreb tout entier, n'est pas innocent, puisqu'il est le premier Mérinide à revendiquer le titre califal et à tenter d'unifier à nouveau le Maghreb.

Dans la seconde moitié du XIV[e] siècle, le voyageur maghrébin Ibn Battûta décrit une ville largement ruinée, tout particulièrement la partie occidentale, naguère luxueuse, où résidaient les dignitaires almoravides, puis almohades. À la fin du XV[e] siècle, des princes berbères, d'origine Hintâta, en provenance des montagnes environnantes, profitent de la faiblesse des souverains wattâsides, qui ont succédé aux Mérinides en 1472, pour prendre le pouvoir à

Marrakech. Ce sont ces petits émirs que Léon l'Africain présente dans sa *Description de l'Afrique* au début du XVI[e] siècle. En dépit de leur faiblesse, ils parvinrent à résister aux deux tentatives portugaises de prendre la ville à cette époque, peu avant que Marrakech ne redevienne capitale du royaume sous les Saadiens (1554-1660).

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

ALLAIN Ch. et DEVERDUN G., 1957, « Les portes anciennes de Marrakech », *Hespéris*, 44, p. 85-126.

BASSET H. et TERRASSE H., 2001, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, Maisonneuve & Larose.

CRESSIER P., 2005, « Les portes monumentales almohades : symboles et fonctions », dans P. Cressier, M. Fierro et L. Molina (éd.), *Los Almohades : problemas y perpectivas*, 2 vols., Madrid, CSIC, t. 1, p. 149-187.

SALDANHA A., 1989, « Notes sur Marrakech et l'agriculture du Haouz, des Almoravides aux Almohades », *Actes du colloque Marrakech des origines à la fin de l'époque almohade*, Casablanca, p. 132-176.

DEVERDUN G., 1959, *Marrakech, des origines à 1912*, Rabat, Éditions techniques nord-africaines.

LÉVI-PROVENÇAL É., 1957, « La fondation de Marrakech », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, *Hommage à Georges Marçais*, t. 2, Alger, p. 117-120.

SEDQI A., 1990, « La montagne marocaine et le pouvoir central : un conflit séculaire mal élucidé », *Hespéris-Tamuda*, 28, p. 53-69.

WILBAUX Q., 2001, *La Médina de Marrakech*, Paris, L'Harmattan.

CHAPITRE 6

LES MIGRATIONS ARABES HILÂLIENNES

1. LES « INVASIONS HILÂLIENNES » ET LEUR IMPACT SUR LE MAGHREB

2. LA MISE AU PAS DES TRIBUS ARABES PAR LES ALMOHADES (MILIEU XIIe SIÈCLE)

3. LA FRAGILITÉ DE LA FRONTIÈRE ORIENTALE DE L'EMPIRE ALMOHADE

4. LES TRIBUS ARABES DANS LES PRINCIPAUTÉS 'ABDELWÂDIDE ET HAFSIDE

La migration des tribus arabes vers l'ouest est un phénomène structurel, antérieur à la naissance de l'Islam. Pourtant, avec la prédication de Muhammad, les Arabes deviennent l'élite d'un Empire dont le dénominateur commun est la légitimité que confère la nouvelle religion aux dirigeants de la capitale califale, tour à tour, ou simultanément, Damas (661-750), Bagdad (750-1258), Kairouan (909-969), Le Caire (972-1171), Marrakech (1147-1269) ou Tunis (1236-1574), et des principautés qui en relèvent respectivement.

À la poussée structurelle des Arabes vers l'ouest, qui a favorisé les premières conquêtes arabo-musulmanes et permet de comprendre la constitution relativement aisée du premier Empire musulman dans une Méditerranée déprimée démographiquement, il convient d'ajouter des facteurs sociaux et politiques qui ont contribué à la migration de tribus arabes et à leur enracinement au Maghreb au Moyen Âge. Au sens strict, les invasions hilâliennes eurent lieu au milieu du XIe siècle avec l'arrivée des Banû Hilâl. Mais avant cette date, des groupes arabes étaient déjà arrivés, envoyés par les califes fatimides du Caire, et à partir de cette date,

d'autres arriveront de manière régulière en provenance d'Orient. Ce ne sont plus alors des Arabes appartenant aux Banû Hilâl, mais des Banû Sulaym, des Banû Riyâh, etc. On désignera donc de manière générique comme hilâliennes des migrations d'est en ouest qui s'étalent en fait sur plusieurs siècles : de la fin du xe siècle jusqu'au xiiie siècle.

1. LES « INVASIONS HILÂLIENNES » ET LEUR IMPACT SUR LE MAGHREB

Pour Émile-Félix Gautier, auteur en 1927 d'un ouvrage intitulé *Les siècles obscurs du Maghreb*, le fait majeur de la période comprise entre le xie et le xve siècle est la mutation qui transforme les Berbères zénètes en Arabes hilâliens. Cette mutation démographique, socio-culturelle et politique aurait constitué un bouleversement majeur. Hady Roger Idris s'inscrit dans cette veine historiographique et, dans son ouvrage *La Berbérie orientale sous les Zirides, x^e-xiie siècles*, il présente les nomades arabes comme les fossoyeurs de la civilisation urbaine de l'Ifrîqiya ziride.

La catastrophe hilâlienne d'après Hady Roger Idris (1968)

La horde hilâlienne, redoutable promotion du nomadisme, a été suffisamment massive et dynamiquement dissolvante pour bouleverser d'un coup tout l'équilibre vital d'une société à vocation sédentaire, fortement urbanisée, qui avait déjà tant à faire pour contenir la mouvance zanâtienne. D'emblée elle submerge les plaines et asphyxie ou anéantit bourgades et cités. Les sédentaires berbéro-arabes se terrent dans celles qui peuvent résister, tandis que les nomades berbères sont refoulés vers l'ouest et que les transhumants se réfugient dans les montagnes. Et partout l'agriculture de reculer devant les pacages et les terrains de parcours. Rien d'extraordinaire à ce que les maîtres du pays, rompus à lutter efficacement contre le nomadisme zanâtien, n'aient pas de prime abord jaugé l'ampleur du fléau. Oui, on a trop fait de bruit sur le « vol de sauterelles » évoqué par le grand Ibn Khaldûn – qui avait, soit dit en passant, un certain faible pour la vie bédouine – et il est juste de souligner que son jugement reflète les préoccupations des hommes de son temps, le xive siècle, citadins en conflit permanent avec les tribus nomades et guerrières. Mais il est faux d'affirmer que les premiers accusateurs des Hilâliens sont très postérieurs à leur irruption, s'agissant, au contraire, de sources contemporaines, quoique citées dans ces compilations tardives qu'il convient d'analyser à la loupe, dans le texte original, et d'utiliser avec circonspection. Et toutes évoquent bien une catastrophe dans toute la force du terme […] N'empêche que c'est surtout l'invasion hilâlienne qui

a détruit l'habitat sédentaire, faisant retourner des zones entières à un état plus misérable qu'avant l'intervention humaine. En climat pré-désertique, tout relâchement de l'effort entraîne la désertification […] Concluons donc en affirmant que l'invasion hilâlienne, brutale, massive et imprévisible, redoutable promotion du nomadisme arabe, a voué à une anarchie séculaire la Berbérie Orientale dont elle a détruit la civilisation florissante et le potentiel. Catastrophe dont les séquelles pèseront longtemps, voire jusqu'à nos jours, sur le destin du Maghreb. Faits et témoignages concordent parfaitement et il est sage de s'y plier avec une certaine humilité.

1.1. LES ÉLÉMENTS DU DÉBAT HISTORIOGRAPHIQUE

D'autres historiens, dont un des premiers est Jean Poncet à la fin des années 1960, contestent cette rupture et la chronologie qu'en présentent les « historiens de la catastrophe ». Il considère que c'est bien plutôt la crise du Maghreb qui a permis et facilité les invasions hilâliennes.

Jean Poncet conteste la présentation de H. R. Idris

Ces quelques lignes résument la thèse qui a fleuri depuis E. F. Gautier en particulier, et sur la foi d'un examen absolument dépourvu de sens critique des écrits d'Ibn Khaldûn ou de Tijânî. Le grand chroniqueur tunisien qui écrivait pour ses maîtres et son public de lettrés musulmans nord-africains, princes, aristocrates, grands bourgeois citadins de Bougie, de Tlemcen, de Tunis… a parlé avec la vigueur que l'on sait de ces hordes « arabes » déferlant comme « une nuée de sauterelles » sur les villes et les riches campagnes ifrîqiyennes, coupant les arbres pour en faire des piquets de tente et lâchant leurs troupeaux au milieu des terres cultivées… […] En dehors des sentiments personnels qui pouvaient animer Ibn Khaldûn, grand esprit du XIVe siècle, mais vivant et agissant dans un milieu et dans des conditions historiques déterminés, y jouant un rôle personnel qui fait irrésistiblement songer, *mutatis mutandis*, à celui d'un Commynes musulman, il convient de considérer l'écart qui sépare ce témoin des faits qu'il prétend rapporter et expliquer. Et de noter que, quels que soient les effets à plus ou moins long terme de l'apparition des Hilâliens dans l'Ifrîqiya zîride au milieu du XIe siècle, aucun contemporain ne leur a attribué la même importance. Les voyageurs comme les chroniqueurs de la fin du XIe siècle ne confirment nullement un pareil tableau.

Ce débat historiographique prend place dans un contexte bien particulier dont il est difficile de l'extraire : la période coloniale ou post-coloniale. Entre 1830, début de la conquête de l'Algérie par la

France, et 1962, indépendance dans la douleur de l'Algérie, la résistance des Algériens n'a jamais cessé. Pour résumer très schématiquement, l'administration française qui cherchait des relais dans la population algérienne, pensa les trouver d'une part dans les milieux soufis, d'autre part chez les Berbères à qui les « spécialistes » de l'époque attribuaient une origine européenne. Cette supposée communauté biologique de « race » entre les Berbères et les colonisateurs était censée, à une époque où les analyses raciales était courantes, favoriser la proximité politique. En revanche, les Arabes étaient investis d'une charge négative : fanatisme, violence, influence religieuse néfaste. Leur intervention ou leur influence ne pouvait donc provoquer, au Moyen Âge comme aux XIXe-XXe siècles, qu'une « catastrophe », dont l'ampleur et le caractère destructeur étaient la rétroprojection anachronique d'idéologies contemporaines.

1.2. LES MODALITÉS DE L'ENRACINEMENT DES TRIBUS ORIENTALES

Ces dernières années, comme le rappellent Philippe Sénac et Patrice Cressier, les historiens sont plus nuancés sur la brutalité de ce vaste mouvement de population arabe. Le phénomène n'est plus perçu dorénavant comme une catastrophe brutale découlant de l'irruption de forces anarchiques dans un espace policé et civilisé, mais comme une évolution progressive des rapports de force au Maghreb, tant avec l'Orient, qu'avec les principautés du nord de la Méditerranée.

En effet, à partir du Xe siècle, plusieurs événements participent à l'affaiblissement relatif de l'Ifrîqiya au Maghreb : le déplacement vers l'ouest des voies sahariennes menant aux mines d'or du « pays des noirs » (*bilâd al-sudân*), la montée en puissance des commerçants italiens, et de manière générale des flottes et du pouvoir militaire et commercial des régions septentrionales de la Méditerranée, l'islamisation et l'arabisation croissante du Maghreb Extrême, à quoi s'ajoute le fait que l'Ifrîqiya constitue une cible comme centre polarisé et structuré de pouvoir au Maghreb. Les

Fatimides du Caire, qui connaissaient bien les potentialités politiques, économiques et culturelles de l'Ifrîqiya, ne ménagèrent pas leurs efforts pour affaiblir la région en y envoyant régulièrement des troupes et/ou des tribus nomades. L'intégration ifrîqiyenne dans l'Empire arabe permet de comprendre la politique matrimoniale des élites locales qui, dans l'espoir de se concilier les Hilâliens et leurs successeurs, acceptaient de donner leurs filles en mariage aux chefs arabes. Certes dans les structures anthropologiques dominant dans la région, cette stratégie était un signe de faiblesse, les clans dominants conservant traditionnellement leurs femmes et captant celles des clans inférieurs, mais elle permit aussi à la dynastie ziride de se maintenir jusqu'au milieu du XIe siècle et favorisa l'arabisation des populations ifrîqiyennes.

Ainsi, au milieu du XIIe siècle, les Arabes Banû Hilâl et Banû Sulaym dominaient à peu près toute l'Ifrîqiya, à l'exception de quelques massifs comme le Djebel Nafûsa (Ouest de la Libye actuelle) et le Djebel Dammâr (Sud de la Tunisie actuelle) où les populations autochtones continuaient à parler le berbère et à professer le kharijisme sans acquitter de droits de protection.

2. LA MISE AU PAS DES TRIBUS ARABES PAR LES ALMOHADES (MILIEU XIIe SIÈCLE)

Sous le long règne de 'Abd al-Mu'min (v. 1130-1163), le fondateur de la dynastie mu'minide, l'empire almohade atteignit son extension maximale au Maghreb et en Ifrîqiya. Très tôt, il se heurta aux tribus arabes d'Ifrîqiya. Conscients du danger, les Arabes s'unirent et lancèrent des appels à l'aide à Tripoli et à Alexandrie pour contenir la poussée almohade. Les tribus 'Adî, Zughba, Qurrâ, Atbaj et Riyâh s'engagèrent à défendre leur souverain, le hammâdide Yahyâ b. 'Abd al-'Azîz (r. 1121-1152, m. 1163). En dépit de cet effort, les troupes arabes furent défaites dans la plaine de Sétif le 28 avril 1153 par les troupes almohades. Le calife 'Abd al-Mu'min se montra magnanime vis-à-vis des vaincus, il fit libérer les chefs arabes (Difâl b. Maymûn, Habbâs

b. al-Rûmiyya et Abû Qitrân, etc.) et les combla de dons en les intégrant à la hiérarchie politique de l'Empire en expansion.

2.1. LES ARABES AU SERVICE DE L'ARMÉE ALMOHADE

À partir de 1153, les Arabes furent donc présents dans les rangs almohades et leur proportion augmenta progressivement. Lors de la campagne de 1159-1160 visant à l'annexion de l'Ifrîqiya, des contingents arabes, incorporés à l'armée almohade, concoururent au succès de la dynastie berbère. ʻAbd al-Mu'min brisa ainsi, notamment à Kairouan, la suprématie de certaines tribus arabes comme les Riyâh qui y exerçaient leur domination depuis le milieu du XIe siècle. En outre les anciens émirats issus des décombres du royaume ziride, parmi lesquels la principauté arabe de Sousse, se soumirent.

De même, dans la campagne de Fahs al-Jallâb en Andalus contre Ibn Mardanîsh en 1165, on trouve un groupe de 4 000 cavaliers arabes au sein d'une armée qui comptait 20 000 soldats. Quelques années plus tard, à la fin de la campagne d'Ifrîqiya, ils étaient 10 000 à côté de 10 000 almohades. Quand, en 1171, Yûsuf Abû Yaʻqûb (1163-1184) fit appel aux cavaliers arabes, il en vint 4 000 d'Ifrîqiya et un millier environ de Tlemcen. Le chroniqueur al-Marrâkushî affirme dans le *Muʻjib* qu'en 1224, il y avait 5 000 cavaliers Zughba, Riyâh, Jusham b. Bakr dans la région de Cordoue.

2.2. LES ARABES : DES REBELLES OU DES DÉFENSEURS DE L'ISLAM ?

Le déplacement des tribus arabes, confirmé par les lettres de chancellerie et par les chroniques, prend une valeur différente selon qu'on suit le point de vue des chroniques almohades ou celui des historiens récents. Amîn Tawfîq al-Tîbî montre parfaitement qu'avant l'intervention almohade, les tribus arabes menaient déjà le jihâd contre Pise et Gênes. Elles défendirent, par exemple,

Mahdia lors de l’attaque conjuguée des flottes de Pise et de Gênes en 1087, elles jouèrent un rôle important dans la défaite des Normands au *hisn* al-Dîmâs (près de Mahdia) en 1122, ainsi qu’en 1142 lors du siège de Tripoli par les Normands qui auraient probablement occupé la ville si les Arabes hilâliens n’étaient pas intervenus.

En 1153, lorsque les Normands occupèrent Mahdia et la plupart des villes de la côte d’Ifrîqiya, parmi lesquelles Tunis et une ou deux autres villes, le roi Roger II de Sicile rencontra les Arabes qui refusèrent de s’allier à lui contre les Almohades. Selon le chroniqueur oriental Ibn al-Athîr (m. 1233), les Siciliens auraient proposé 5 000 cavaliers aux Arabes en 1153 pour les aider à lutter contre les Almohades de ‘Abd al-Mu’min, mais les Arabes lui auraient répondu qu’ils n’avaient besoin de rien d’autre que de l’aide des musulmans.

2.3. L’ARABISATION DU MAGHREB EXTRÊME

Pour la première fois des tribus arabes, comme les Jushâm et les Banû Muhammad, s’implantèrent au Maghreb Extrême sur ordre du calife. La mission qu’elles reçurent des Almohades était claire : les Arabes devaient surveiller les axes principaux du pays, servir de réserves pour les troupes de choc en al-Andalus et, éventuellement, lever l’impôt sur les populations locales. Afin de prévenir toute rébellion, les autorités prirent soin de les installer loin des routes menant au désert de peur qu’ils ne s’y enfuient et ne se révoltent. C’est pour cette raison qu’elles étaient cantonnées essentiellement dans la plaine atlantique du Maghreb Extrême (Habt, Tâmasna) et sur l’axe reliant Fès à Marrakech (Tâdla) où par vagues successives elles furent transférées, parfois de force, entre 1160 et 1200.

Cette politique d’intégration des tribus arabes dans les structures almohades ne fut pas sans danger. D’ailleurs, certains historiens, dans la lignée des courants historiographiques mentionnés plus haut, n’ont pas de mot assez dur à l’égard des choix politiques de

‘Abd al-Mu’min. Ils considèrent cet épisode comme un tournant important dans la vie de l’Empire almohade : tant Roger Le Tourneau qu’Ambrosio Huici Miranda estime que ‘Abd al-Mu’min « trahit la cause berbère en transigeant avec les Arabes ». Pourtant l’affirmation de Roger Le Tourneau selon laquelle « ainsi ‘Abd al-Mu’min privait le mouvement almohade de son âme et, tout en assurant le pouvoir à ses descendants, il préparait aussi, sans s’en douter leur ruine, car il leur enlevait le soutien de la communauté almohade tout entière pour leur assurer seulement le concours de quelques familles de notables nanties ou à peine ralliées » est très largement anachronique et constitue une explication un peu simpliste de l’effondrement ultérieur de l’Empire.

En fait, les tribus arabes jouèrent un rôle important dans la réduction de certaines révoltes comme par exemple celle des Ghumâra du Rîf dans les années 1160. D’autres Arabes furent envoyés au Maghreb central pour servir de troupes d’appui au gouverneur de Tlemcen. Parfois les Arabes reçurent l’administration du pays, comme Bizerte ou Gabès, où ils étaient en position de force. En tant que membres à part entière de l’armée, les Arabes étaient inscrits sur le registre du bureau chargé des affaires militaires et ils recevaient des soldes régulières et des équipements. Dans le sud-est d’al-Andalus, ils bénéficièrent de concessions foncières (*sihâm*), jusqu’à l’effondrement du pouvoir almohade dans les années 1220.

3. LA FRAGILITÉ DE LA FRONTIÈRE ORIENTALE DE L’EMPIRE ALMOHADE

3.1. LA MENACE ORIENTALE : L’ARRIVÉE DES *GHUZZ*, ALLIÉS DES ARABES

Face à l’expansion almohade, dont la puissance commençait à inquiéter les dirigeants de l’Égypte, la réaction est aussi militaire. Saladin, alors maître du Caire, envoie un de ses clients, l’arménien Qarâqush, accompagné d’Ibn Qarâtikîn, à la tête de troupes

turques (*ghuzz*) destinées à conquérir le Maghreb. Ibn al-Athîr dit que l'invasion du Maghreb commença en 1172. Jean-Michel Mouton montre clairement que Qarâqush n'était pas un brigand comme il est souvent présenté dans les chroniques pro-almohades, mais un gouverneur ayyoubide officiel de la Libye et de l'Ifrîqiya. La conquête avait été planifiée peut-être pour contrer les Almohades, mais aussi pour s'assurer un accès à l'or sub-saharien dont les voies avaient glissé vers l'Occident. L'invasion de la Cyrénaïque (Libye) eut lieu en 1172. Qarâqush et Ibn Qarâtikîn firent proclamer le nom de Saladin dans le sermon du vendredi et retournèrent régulièrement en Égypte recruter des troupes. En 1180, Qarâqush passa une alliance avec les Arabes Dabbâb, une branche des Banû Sulaym. En 1181, il s'empara du Jabal Dammar au sud de la Tunisie actuelle et se tourna vers le nord. En 1182, il tenta de prendre Gafsa, mais il en fut empêché par le parti pro-almohade de la ville. La même année, il défit les Almohades et captura le grand juge d'Ifrîqiya et le chef du Trésor qu'il échangea contre de fortes rançons, et il obtint des concessions foncières dans le Sûs et à Mahdia. Ses succès furent ternis par la révolte de son associé, Ibn Qarâtikîn, qui le trahit dans leur base du Jabal Nafûsa. Vaincu par Qarâqush, Ibn Qarâtikîn s'enfuit et, au lieu de repartir en Orient où il aurait été châtié, il passa au service des Almohades. En 1183, Qarâqush s'empara de Tripoli.

3.2. L'ALLIANCE DES BANÛ GHÂNIYA AVEC LES *GHUZZ* DE QARÂQUSH ET AVEC LES ARABES

En 1184, profitant du décès du calife Abû Ya'qûb Yûsuf (1163-1184), des éléments almoravides qui s'étaient maintenus aux Baléares débarquèrent au Maghreb et s'emparèrent de Bougie. Vite contraints d'abandonner ce port, les Banû Ghâniya, qui, comme Qaraqûsh, reconnaissaient l'autorité du calife abbasside, s'allièrent au lieutenant de Saladin. Ils se retirèrent en direction du Jarîd (sud de la Tunisie actuelle) où ils s'emparèrent des villes de Tozeur, Gafsa et Nefta, en gagnant le soutien des tribus arabes dominant le pays. En 1186, la Tripolitaine et l'Ifrîqiya étaient aux

mains de Qaraqûsh et de ses alliés Banû Ghâniya et Banû Sulaym, sauf Tunis et le littoral. Ce n'est que très graduellement que le calife al-Mansûr réussit, en 1187 et 1189, à rétablir la situation sur la côte. Il intervint en personne et chassa les Arabes et les Banû Ghâniya dans le désert à la bataille de Hamma. Alî b. Ghâniya mourut peu après et son frère Yahya prit la relève cependant que Qarâqush entra au service des Almohades de Tunis avant de se retourner contre eux en s'alliant à Yahya.

Pour régler définitivement la situation, le calife al-Nâṣir (1199-1214) délégua une grande partie de ses pouvoirs à un cheikh almohade Abû Muhammad 'Abd al-Wâhid Ibn Abî Hafs al-Hintâtî qui vainquit les Banû Ghâniyya et leurs alliés arabes et *ghuzz* en 1207-1208. Pour l'emporter, les Almohades coupèrent la route qui permettait aux nomades arabes de la région de Tébessa de remonter au nord pendant l'été, et ils les contraignirent au combat. Ils surent également utiliser les inimitiés entre tribus arabes en jouant les Banû 'Awf contre les Dawâwida (branche des Riyâh) ou encore en déplaçant des tribus entières, comme les Banû Mirdâs (branche des Sulaym) qui furent installés dans la plaine de Bône (actuelle Annaba). Finalement, ce n'est que dans les années 1220 que le gouverneur almohade de Tunis put éradiquer définitivement la menace que les tribus arabes faisaient peser sur la région.

3.3. LES TRIBUS ARABES AU CŒUR DU JEU POLITIQUE ALMOHADE

Après la mort du calife almohade al-Mustansir (1214-1224), les tribus arabes déportées au Maghreb Extrême et Central surent profiter du déclin et des guerres intestines almohades pour assujettir et rançonner de nombreuses populations berbères, notamment en les menaçant de brûler leurs récoltes s'ils ne s'acquittaient pas de la taxe de protection (*khufâra*).

Le saint Ibrâhîm b. 'Îsâ b. Abî Dâwûd (m. après 1250) face aux tribus arabes (al-Bâdisî)

« Un jour, un groupe d'Arabes, de ceux qui avaient établi leur suprématie dans le pays du Rîf lorsque la puissance des Almohades y avait faibli, vint auprès d'Ibrâhîm b. 'Îsâ b. Abî Dâwûd. Ils imposaient aux gens un tribut (*maghram*) déterminé qu'ils percevaient, ils le réclamèrent à la tribu des Banû Wartadâ (Rîf oriental), mais ceux-ci leur opposèrent un refus et se retranchèrent, pour se défendre dans un de leurs villages d'accès difficile, situé dans la région proche du littoral. Les Arabes demandèrent alors à Ibrâhîm b. 'Îsâ b. Abî Dâwûd de trouver un accord (*sulh**) entre eux et les Banû Wartâda, en allant les trouver, il s'y refusa, mais ils l'y contraignirent ».

Les tribus Sufyân et Khult jouèrent un rôle important dans les guerres entre les deux prétendants almohades au trône de Marrakech, al-Rashîd (1232-1242) et Yahyâ b. al-Nâsir al-Mu'tasim (1227-1236), puis entre les Mérinides et les derniers Almohades. Leurs chefs, notamment les cheikhs Mas'ûd b. Humaydân et Kânûn b. Jarmûn, occupaient une place éminente à la cour de Marrakech. En effet leur coopération était devenue indispensable pour assurer le succès de toute entreprise visant à réunifier le Maghreb. L'affaiblissement du pouvoir califal et les rivalités entre prétendants permirent à des tribus arabes de s'emparer de régions proches des voies sahariennes : ainsi, à partir des années 1220-1230, les Ma'qil assirent leur domination sur le Sûs, au détriment des grandes confédérations sanhâja Lamta et Gazûla, et sur les populations des oasis du Dar'a.

Acte almohade de nomination d'un cheikh arabe (milieu XIIIe siècle)

…Sachez que les Arabes se caractérisent au sein de notre Cause (*da'wa*) par l'abondance de faveurs et la profusion de bienfaits qu'ont connues leurs ancêtres. Mais entre tous, on loue vos services et on distingue votre pacte d'alliance (*dhimma*). En conséquence de quoi, nous vous écrivons pour que vous ayez le même empressement que vos frères arabes à [nous] fournir des services qui vous vaudront estime et louanges, et que vous vous rangiez à leurs côtés […] en déployant les efforts qui vous assureront la protection et vous procureront une gloire et des honneurs supérieurs à tous ceux que vous avez connus. Vous savez qu'Untel a toujours défendu la Cause (*al-da'wa*) éminente, et qu'il y a gagné une estime considérable par sa sincérité et son sérieux. Lorsqu'il est mort, nous avons conservé son poste à son fils. Nous avons honoré celui-ci en le nommant à la tête des Arabes à cause de [son père] car nous estimions qu'à [notre] service, il se conduirait comme son père, et que ses projets ne s'écarteraient pas des sentiers méritoires qu'avait suivis celui-ci. Pourtant il n'a pas tardé à renier [cette] faveur et à attirer sur lui les malheurs par ses mauvaises actions. Nous l'avons destitué et, [à sa place], nous

avons nommé son oncle (paternel) Untel à la tête des Arabes, pour gérer leurs affaires et les gouverner le mieux possible. Nous vous informons de cela pour que vous vous empressiez d'agir comme l'ont fait vos frères, et pour que vous vous précipitiez à [notre] service à bride abattue, avec la certitude que vous connaîtrez à nouveau [nos] soins et [notre] générosité et que sera renouvelé [avec nous] le pacte de dons et de faveurs. Si Dieu Très-Haut le veut…

4. LES TRIBUS ARABES DANS LES PRINCIPAUTÉS 'ABDELWÂDIDE ET HAFSIDE

4.1. LES TRIBUS ARABES DANS LE *MAKHZEN* 'ABDELWÂDIDE

Dès le début de son règne, Yaghmurâsan (1235-1284) tâcha de contenir l'expansion vers le nord des tribus arabes Ma'qil alliées aux Mérinides. Pour cela, l'émir fit appel à une autre tribu arabe longtemps fidèle aux Almohades, les Zughba, et, tout particulièrement à la branche des Banû 'Âmir qui nomadisait auparavant sur les mêmes territoires que les Banû 'Abd al-Wâd, au sud de Tlemcen. À l'est, les 'Abdelwâdides confièrent à d'autres Zughba, les Suwayd, le soin de contrôler les tribus zénètes Maghrâwa et Tûjîn, ainsi que la région s'étendant entre Mostaganem et Médéa. À ce titre, les cheikhs des Suwayd et des Banû 'Âmir occupaient une place importante dans le conseil du souverain, qui n'hésitait pas à leur attribuer des villes en concession, comme al-Bathâ', voire des régions entières comme le Bas-Chélif. Les Suwayd réussirent ainsi à entamer le vaste domaine jadis dominé par les Tûjîn et tirèrent profit, au XIVe siècle, des conflits incessants entre Mérinides et 'Abdelwâdides, en monnayant toujours plus cher leur soutien.

L'alliance des grandes confédérations arabes décidait bien souvent du sort des armes. À plusieurs reprises, entre 1297 et 1337 face aux Mérinides et dans les années 1424 et 1462 face aux Hafsides, leur défection entraîna l'invasion de l'émirat de Tlemcen. Parfois le pouvoir des cheikhs arabes fut si grand qu'ils purent désigner le souverain. En 1358, alors que Tlemcen était occupée

par les Mérinides, c’est l’émir des Dawâwida, Sawla b. Ya‘qûb qui, en mauvais terme avec eux, décida d’aller chercher le prince ‘abdelwâdide Abû Hammû, réfugié à la cour hafside de Tunis pour l’installer sur le trône de ses ancêtres. L’entreprise fut couronnée de succès, et pour les remercier, Abû Hammû II (1359-1389) donna aux Arabes qui l’avaient soutenu (Banû ‘Âmir, Dyalâm et ‘Attâf) de nombreuses terres en concession. À la fin, les souverains ‘abdelwâdides contrôlaient les villes et laissaient les tribus arabes régner sur les hauts-plateaux et sur le littoral. Seul le massif de l’Ouarsenis (Wansharîs) échappait aux Arabes, et les Zénètes qui y vivaient ne payaient aucun droit de protection.

4.2. LES ARABES ET LES HAFSIDES

Les Hafsides qui s’inscrivent dans la continuité des Almohades s’appuyèrent sur les grandes confédérations arabes. Dès les origines de la dynastie, les Arabes constituaient à côté des éléments masmûda et andalous une part essentielle de l’armée hafside. Pour mieux s’assurer de leur fidélité, à partir de 1284, les souverains accordèrent à leurs cheikhs des concessions territoriales. Le fondateur de la dynastie Abû Zakariyâ (1228-1249) installa les Sulaym, notamment la fraction des Ku‘ûb, dans la province de Kairouan pour contrebalancer l’influence des Dawâwida, anciens soutiens des Banû Ghâniya dans ces régions, et il refoula ceux-ci à l’est vers le Zâb et vers la région de Constantine. De même, une fraction des Atbaj reçut des terres dans la partie orientale des Aurès contre les Riyâh. Afin d’aiguiser les rivalités tribales, le premier émir hafside n’hésita pas à inviter les Arabes de la Tripolitaine à venir estiver dans la région de Kairouan.

4.3. SAINTS ET JURISCONSULTES FACE À LA DOMINATION DES TRIBUS ARABES

En temps de crise, les Arabes s’émancipaient et devenaient autonomes. Face à l’incapacité du pouvoir central à assurer

durablement la sécurité ou à revenir sur les concessions accordées, les jurisconsultes se faisaient alors l'écho du peuple en condamnant les bédouins, qualifiés de prédateurs et d'oppresseurs, pour les rapines et les exactions qu'ils commettaient contre les villageois. La plupart des jurisconsultes (*fuqahâ'*) considérait d'ailleurs qu'il était illicite d'acheter des biens aux bédouins, en raison de leur origine douteuse. D'autres, tel Ibn 'Arafa, prônaient même le *jihâd* pour se débarrasser d'eux. Dans cette littérature juridique, la vie de bédouin était synonyme de débauche, incompatible avec les canons islamiques. C'est pourquoi, avant le XVe siècle, on trouve peu de saints d'origine arabe. Pour obtenir justice des tribus arabes, la population s'adressait à des santons locaux.

L'influence d'un santon berbère sur les populations arabes au début du XIVe siècle (al-Tijânî)

« On voit non loin de Zarîq [près de Gabès] quelques dattiers auprès d'une source d'eau douce et d'une *zâwiya** occupée par un Berbère de la tribu 'Awjasî, appelé Sallâm, et plus connu sous le nom d'Abû Gharâra [« l'homme au seau du puits »]. Cet ascète était parvenu grâce à des tours de prestidigitation à exercer une grande influence sur l'esprit des Arabes de la localité, et aucun d'eux n'osait s'opposer à lui. Son influence s'étendait jusqu'à la tribu Dabbâb, dont il retirait de très grands profits. Si l'un d'eux tentait de se soustraire à son autorité, il le menaçait aussitôt en l'effrayant par l'annonce de terribles calamités, et la crainte finissait toujours par s'emparer de l'incrédule, le forçant à l'obéissance. Voici ce que me racontait à ce sujet le cheikh Abû Jabara 'Abd al-Salâm b. Mûsâ : "Les Mhâmid (tribu arabe), ayant un jour attaqué une caravane, s'emparèrent d'un grand nombre de bêtes de somme qui en faisaient partie ; les gens de la caravane, recoururent à l'intervention d'Abû Gharâra pour récupérer leurs biens ; celui-ci me fit appeler et me demanda de l'accompagner chez les Mhâmid, où nous nous rendîmes, nous ne tardâmes pas à recevoir de leurs mains tout ce dont ils s'étaient emparés" ».

Du XIIe au XVIe siècle, les dynasties berbères successives cherchèrent toutes à utiliser la force démographique et militaire des tribus arabes Banû Hilâl et Banû Sulaym, même si cela n'était pas sans risque. Dès le milieu du XIIe siècle, les Almohades innovèrent en déplaçant et déportant des tribus arabes entières au Maghreb Extrême et Central et en al-Andalus, où elles n'étaient

jamais parvenues. Jusqu'aux années 1210, les Almohades parvinrent à cantonner les Arabes dans des régions qu'ils contrôlaient, régions éloignées du désert où elles servaient de réserves pour l'armée. Mais profitant de l'affaiblissement de l'État central, ces tribus arabes traversèrent les défilés de l'Atlas, gagnèrent les territoires steppiques pré-sahariens et s'emparèrent de régions entières (Dar'a, Sûs, vallée du Chélif, plateau du Sersou, etc.). Elles mirent également à profit les rivalités entre les trois principautés issues des décombres de l'Empire almohade – mérinide, 'abdelwâdide et hafside – pour obtenir la concession de territoires immenses sur la population desquels ils prélevaient un lourd tribut. Ainsi, au XIVe siècle, dans l'ensemble du Maghreb, la majorité des Berbères des plaines et des Hauts-Plateaux étaient sous domination arabe.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

ACHOURI I., 1998, *Les Banû Hilâl : Analyse structurale d'un nomadisme séculaire (du VIIe siècle au XVIIe siècle)*, Thèse de l'Université de Toulouse-Le Mirail, A. Ducellier et C. Picard (dir.), Toulouse.

AL-MARRÂKUSHÎ, 1893, *Histoire de l'Afrique du nord sous les Almohades d'après 'Abd al-Wâhid al-Marrâkushî*, trad. E. Fagnan, Alger, éd. Alphonse Jourdain.

AMARA A., 2002, *Pouvoir, économie et société dans le Magheb hammâdide (1004-1152)*, Thèse de l'Université Paris I, F. Micheau (dir.), Paris.

BERQUE J., 1970, « Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au XVe siècle, d'après un manuscrit jurisprudentiel », *Annales ESC*, 25, p. 1325-1353.

BERQUE J., 1953, « Qu'est-ce qu'une "tribu" nord-africaine ? », *Hommage à Lucien Febvre*, *Éventail de l'histoire vivante*, t. 1, Paris, Armand Colin, p. 261-272.

BERQUE J., 1972, « Du nouveau sur les Banî Hilâl ? », *Studia islamica*, 36, p. 99-111.

GAUTIER É.-F., 1927, *L'islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris Payot.

GUICHARD P., 2000, « Nomadisme et tribalisme », dans J-C. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman, Xe-XVe siècle*, Jean-Claude Garcin (dir.), t. 2, Paris, p. 111-128.

IDRIS H. R., 1968, « L'invasion hilâlienne et ses conséquences », *Cahiers de Civilisation médiévale*, 3, p. 353-380.

IDRIS, H. R., 1968, « De la réalité de la catastrophe hilâlienne », *Annales ESC*, 23/1-2, 1968, p. 390-396.

IDRIS H. R., 1962, *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles*, Paris, Maisonneuve, 2 vols.

MARÇAIS G., 1913, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, Paris, éd. Leroux.

PONCET J., 1967, « Le mythe de la "catastrophe" hilâlienne », *Annales ESC*, 22/4-6, p. 1099-1120.

CHAPITRE 7

LES HAFSIDES D'IFRÎQIYA (1229-1574)

1. DE LA PROVINCE ALMOHADE À L'AUTONOMIE

2. L'ORGANISATION DE L'ÉMIRAT, PUIS DU CALIFAT, HAFSIDE

3. FORCE ET FAIBLESSES DU CALIFAT HAFSIDE D'IFRÎQIYA

La principauté ifrîqiyenne des Hafsides prend naissance au cœur du mouvement almohade. Abû Hafs 'Umar al-Hintâtî (de son nom berbère Faskat Umzâl Intî) avait été l'un des compagnons du Mahdî Ibn Tûmart (m. 1130), puis avait facilité l'accession au pouvoir du calife 'Abd al-Mu'min (1130-1163), dont il était devenu le proche conseiller. Ses fils et descendants furent aussi de loyaux soutiens pour les premiers califes mu'minides, fidèles entre tous à la doctrine almohade. Leur implication dans la vie politique ifrîqiyenne commence dès le début du XIIIe siècle, lorsque le calife almohade al-Nâsir (1199-1213) confie à Abû Muhammad 'Abd al-Wâhid Ibn Abî Hafs la direction de la province avec une large autonomie. Les XIIIe et XIVe siècles se caractérisent par l'autonomie politique des villes-États d'Ifrîqiya, mais à la fin du XIVe siècle, Tunis parvient à imposer durablement sa domination sur toute la région.

1. DE LA PROVINCE ALMOHADE À L'AUTONOMIE

C'est dans un contexte troublé, au début du XIIIe siècle, qu'Abû Muhammad 'Abd al-Wâhid Ibn Abî Hafs fut nommé gouverneur de l'Ifrîqiya, avec des pouvoirs étendus. En effet, depuis le milieu du siècle précédent et le démembrement de l'Empire almoravide, les Banû Ghâniya dirigeaient les Baléares. À l'exception de l'émir Muhammad b. Ishaq Ibn Ghâniya, qui, à son

arrivée au pouvoir en 1183, avait reconnu l'autorité almohade et fut pour cela déposé par son frère 'Alî, les Banû Ghâniya refusèrent avec constance de se soumettre au calife almohade.

1.1. LA CONQUÊTE DE L'IFRÎQIYA PAR LES BANÛ GHÂNIYA

Partisan de l'opposition active, dès son accession au pouvoir, 'Alî b. Ishaq Ibn Ghâniya (1184-1188) et son frère Yahyá (r. 1188-1203, m. 1233), profitèrent de la mort du calife Yûsuf Ier (1163-1184) en al-Andalus, devant les murs de Santarem, pour attaquer le front dégarni des provinces maghrébines orientales de l'Empire almohade. Aidés par les Arabes Riyâh et Jushâm et par les groupes berbères Lamtûna et Massûfa (soutiens traditionnels des Almoravides), 'Alî b. Ghâniya prit Tozeur, puis Gafsa (1186), avant de se diriger vers Tripoli, alors gouvernée par Qaraqûsh, le mamelouk envoyé par les autorités du Caire (Saladin) avec les Turcomans (*Ghuzz*) contre les « hérétiques » almohades. 'Alî b. Ghâniya parvint à dominer le Jarîd, cependant que Qaraqûsh et ses *Ghuzz* s'installèrent à Gabès. En 1186-1187, 'Alî s'était emparé de toute l'Ifrîqiya, à l'exception des villes de Tunis et de Mahdia.

Devant la gravité de la situation, le gouverneur de Tunis, le cheikh hafside 'Abd al-Wâhid b. 'Umar b. 'Abd Allâh al-Hintâtî, multiplia les appels au secours, et le calife al-Mansûr vint en personne à Tunis en 1187. Après qu'une armée envoyée dans le sud de l'Ifrîqiya eut subi une lourde défaite à al-'Umra, il remporta la grande victoire d'al-Hamma entre Gabès et Nefta. 'Alî b. Ghâniya s'enfuit alors dans le désert. La résistance ifrîqiyenne des Banû Ghâniya et des Arabes ne cessa pas pour autant. Pendant une vingtaine d'années, ils semèrent le trouble dans cette partie de l'Empire almohade.

1.2. LA SUCCESSION DU CALIFE AL-MANSÛR (1199)

Les périodes de succession califale furent toujours des moments de faiblesse pour l'Empire almohade, comme on l'a vu pour celle de 1184. En 1199, ce ne sont plus seulement les Banû Ghâniya qui essayèrent de profiter de la mort du calife al-Mansûr, mais les Pisans qui attaquèrent des navires musulmans dans le port de Tunis, malgré les traités qui liaient la cité italienne au califat depuis 1186. Cet épisode n'est pas mentionné dans les chroniques et ne nous est connu que par des lettres diplomatiques conservées dans les archives de Pise.

Protestation almohade contre l'attaque pisane de 1200 dans le port de Tunis (archives de Pise)

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Que Dieu bénisse et salue Muḥammad et sa famille, comme ils le méritent. De 'Abd al-Rahmân fils de notre maître, le calife Prince des croyants, à l'archevêque, aux juges de Pise, à ses consuls de la mer, à ses anciens et à ses notables – Que Dieu les seconde. Après avoir loué Dieu, et avoir appelé Sa bénédiction sur notre seigneur Muhammad, sa famille et ses Compagnons, après Lui avoir demandé d'agréer l'*imâm* impeccable, le Mahdî reconnu, ainsi que les califes orthodoxes, *imâm*-s de la guidance et après L'avoir invoqué pour notre maître l'*imâm* le calife al-Nâsir li-Dîn Allâh [r. 1199-1213], Prince des croyants – Qu'il conserve toujours la victoire la plus noble et la plus haute. Notre lettre vous est adressée de Tunis – Que Dieu la garde –, et ce pouvoir heureux – Que Dieu le fasse durer – a un étendard victorieux, des protecteurs puissants, et il est prédestiné à écraser les ennemis. Louange à Dieu comme Il le mérite. Vous connaissez les ordres que Sa Haute Présence imâmienne – Que Dieu perpétue sa victoire – ne cesse de donner pour protéger les commerçants des chrétiens avec qui nous avons un pacte pour les traiter avec justice partout dans le pays des Almohades, [de façon] qu'ils ne subissent aucun préjudice dans leurs affaires et qu'il n'y ait d'agression contre aucun d'entre eux dans ses échanges commerciaux. En arrivant à Tunis – Que Dieu veille sur elle – nous avons appris que des nefs appartenant à vos frères s'étaient emparés de bateaux de musulmans, qu'ils avaient tué un certain nombre d'entre eux, les avaient dépouillés de leurs biens, avaient commis des actes qui, si nous l'avions rapporté à Sa Haute Présence *imâmienne* – Que Dieu lui apporte toujours Son soutien –, auraient mis en danger vos frères dans tout le pays des Almohades, mais nous avons jugé bon de vous laisser cette fois-ci le soin de les châtier pour que vous fassiez avec eux ce que font les Anciens (cheikhs) de Gênes avec leurs frères qui agressent des musulmans : ils détruisent leurs maisons. C'est en les désavouant que vous vous rapprocherez de Dieu et de Son calife, l'*imâm* notre seigneur le Prince des croyants – Que Dieu lui accorde Son soutien. [Notre] flotte, avec le soutien de l'aide de Dieu, les a retrouvés ; ils ont rendu les bateaux qu'ils avaient pris, vides de leur cargaison. Ils voulaient que leurs frères paient à leur place, en attendant qu'ils les remboursent dans leur pays. Nous avons ordonné à [l'agent] du *dîwân* concerné [par cette affaire] de s'adresser à vous à son sujet – Si Dieu le veut. Et nous, nous insistons auprès de vous pour que vous frappiez durement ces criminels et leurs semblables, que vous les châtiez de manière à les

dissuader [de recommencer] et leur rendiez, [pour prix de ce qu'ils ont fait] quelque chose qui les détourne de ces pratiques détestables et les empêche [de s'y livrer]. Et quand vos commerçants et vos voyageurs arriveront chez nous, alors ils seront assurés de la garantie que procure la protection (*amân*) de Dieu Très Haut, [ils seront] sous la protection de Son calife agréé, notre maître l'*imâm* al-Nâsir li-Dîn Allâh, Prince des croyants – Que Dieu l'agrée et le contente – nous ne leur tiendrons nullement rigueur des méfaits des perturbateurs. Que votre lettre nous fasse savoir ce que vous aurez fait pour châtier comme ils le méritent, eux, le crime qu'ils ont commis et l'acte ignoble qu'ils ont accompli. Par Dieu qui aide pour ce qu'Il a agréé, par Sa générosité et par Sa puissance. Il n'y a d'autre seigneur que Lui. Écrit à la fin du mois de septembre 1200. À l'archevêque, aux juges de Pise, aux Anciens (cheykhs) [de la ville], à ses consuls de la mer et à ses notables – Que Dieu leur fasse voir la voie droite.

1.3. LA REPRISE EN MAIN ALMOHADE AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE

Il faut attendre le début du XIIIe siècle pour que les Banû Ghâniya soient totalement défaits. En 1203, les Baléares furent conquises par la flotte almohade et, en octobre 1205, les troupes califales écrasèrent Yahyá b. Ghâniya et son armée à Râ's Taghra, près de Gabès. Elles reprirent Mahdia après quatre mois de siège. En 1206, la Tripolitaine fut soumise. Avant de rentrer à Marrakech, le calife al-Nâsir (r. 1199-1213) nomma le vainqueur de Râ's Taghra, 'Abd al-Wâhid b. 'Umar b. 'Abd Allâh Ibn Abî Hafs al-Hintâtî, comme gouverneur de l'Ifrîqiya avec une grande autonomie. Le choix de ce gouverneur, un Masmûda de la tribu des Hintâta, était motivé par le fait que cette famille éminente de cheikhs almohades avait fait preuve d'un dévouement sans faille et que ses membres, formés dans l'École de Marrakech, étaient rompus aux usages du pouvoir et avaient exercé des charges importantes partout dans l'Empire. En 1207, ce gouverneur justifiait la confiance du calife en remportant sur Yahyá b. Ghâniya, une nouvelle victoire, sur l'oued Shabrû, près de Tébessa. À la mort du calife al-Nâsir, la fonction califale fut affaiblie avec l'accession au pouvoir de son fils, al-Mustansir (1214-1224), encore enfant, sous la tutelle de ses oncles et des cheikhs almohades. Le gouverneur d'Ifrîqiya, 'Abd al-

Wâhid Ibn Abî Hafs profita de cet affaiblissement pour prolonger son mandat jusqu'à sa mort en 1221.

1.4. LA SÉCESSION HAFSIDE (1229)

Pour éviter toute transmission héréditaire du pouvoir au sein de la famille hafside, al-Mustansir (1214-1224) et ses tuteurs nommèrent un membre de la famille califale pour le remplacer, mais celui-ci échoua à contenir une nouvelle offensive des Banû Ghâniya. Aussi, dès l'année suivante, le calife almohade fit appel à un autre hafside, Abû Muhammad 'Abd Allâh, petit-fils de 'Abd al-Wâhid Ibn Abî Hafs. Mais cela allait être un frère d'Abû Muhammad, Abû Zakariyâ (1228-1249), qui, à la faveur de la crise successorale qui s'ouvrit en 1224 à la mort d'al-Mustansir et de la guerre civile qui éclata en al-Andalus et au Maghreb Extrême, allait s'emparer du pouvoir.

En 1229, lorsque le calife al-Ma'mûn abolit le dogme almohade et ordonna de supprimer toute référence à Ibn Tûmart, Abû Zakariyâ fit sécession. Le prestige de ses ancêtres lui conférait la légitimité nécessaire pour incarner la fidélité au Mahdî. Les souverains hafsides adaptèrent le cérémonial de l'ancienne cour de Marrakech, en installant à Tunis, dans la mosquée de la Qasba*, une cloison en bois (*maqsûra*) qui isolait un espace consacré au souverain, et en revêtant les habits réservés jusque-là au calife almohade.

La pratique vestimentaire du calife hafside d'après al-'Umarî (XIVe siècle)

« Ibn Sa'îd dit qu'Abû Zakariyâ Ibn 'Abd al-Wâhid (1227-1249) s'habillait de fines étoffes de laine de couleurs magnifiques ; le plus souvent il portait des étoffes à carreaux, mélangées de laine et de soie ; les manches étaient longues sans exagération, étroites sans être serrées. Il portait des vêtements sans ceinture, sauf quand il allait à la guerre ; alors il se serrait avec une ceinture et il avait le manteau dit *qibâ'*. Son voile (*tailasân*) de laine était d'une extrême finesse, comme de la mousseline ; il s'en enveloppait les épaules, sans le poser sur sa tête. Son grand turban était de laine ou de lin avec une broderie de soie ; nul autre que lui, dans ses États, n'en portait un aussi grand ; c'était une coiffure qui lui était particulière, à lui et à ses proches parents. Dans sa capitale, il n'a point de bottes ; il n'en porte qu'en

voyage. Un pan de son turban retombe derrière son oreille gauche ; c'est un signe distinctif pour lui et pour ses proches. »

2. L'ORGANISATION DE L'ÉMIRAT, PUIS DU CALIFAT, HAFSIDE

Le nouveau souverain commença par récompenser ses proches. Il nomma des Almohades, de préférence de la tribu des Hintâta, voire de sa famille, à tous les postes de responsabilité : vizir, gouverneurs de Bougie, Tripoli, etc. Cette politique d'almohadisation de l'Ifrîqiya se traduisit par la création d'une fonction très prestigieuse, celle de « cheikh des Almohades », dont le bénéficiaire était systématiquement un Masmûda. La solidarité tribale au sein de cette tribu joua un grand rôle à l'époque hafside. Les Masmûda bénéficiaient ainsi d'une mosquée réservée, connue sous le nom de Mosquée des Almohades, dans la Qasba de Tunis.

2.1. LA POLITIQUE D'IMMIGRATION HAFSIDE

Étrangers en Ifrîqiya, les Hafsides invitèrent les Masmûda du Maghreb Extrême, et parmi eux en particulier les Hintâta, dont une quarantaine aurait été massacrée, à Marrakech par le calife al-Ma'mûn au moment où il renonça au dogme de l'impeccabilité du Mahdî. Jusqu'à la fin du XIVe siècle, l'Ifrîqiya connut ainsi une forte immigration non seulement de Masmûda en provenance du sud du Maghreb Extrême, mais aussi de Gûmiya et d'Iznâsan, qui renforçaient l'armée et recevaient des responsabilités importantes dans la nouvelle principauté.

Certaines fonctions cependant, comme le vizirat, la direction du Trésor, ou la chancellerie ne furent pas réservées à des Almohades, mais elles furent bien souvent occupées par des Andalous. En effet ces derniers aussi trouvèrent en Ifrîqiya un refuge lorsqu'ils furent chassés d'al-Andalus par l'avancée des royaumes chrétiens de la Péninsule. Cette immigration permit au

souverain hafside de disposer d'un nombre considérable de fonctionnaires qualifiés et reconnaissants, tel l'arrière-grand-père d'Ibn Khaldûn (m. 1406), qui fut sous Abû Ishâq (1279-1283), le responsable du Trésor. Certains furent enrôlés comme archers dans l'armée, d'autres contribuèrent par leur savoir-faire à l'essor des techniques agricoles ou artisanales.

Au xv[e] siècle, lorsque le flux andalou et masmûda diminua, les Hafsides firent appel à des affranchis d'origine chrétienne, qu'ils employèrent aux côtés des descendants des anciennes élites, comme le chambellan d'origine Hintâta, Muhammad b. Abî Hilâl. Après la chute de Malaga en 1487, puis de Grenade en 1492, l'arrivée de nouveaux réfugiés andalous n'eut pas de conséquence notable sur l'importance accordée au personnel d'origine servile au sein de l'appareil d'État. Cette pratique se prolongea d'ailleurs à l'époque ottomane, et sous les Saadiens au Maroc.

2.2. LE RAYONNEMENT DU CALIFAT HAFSIDE

La crise successorale de la fin des années 1220, et la guerre civile qui en découla, le développement des troisièmes taifas et la pression des royaumes chrétiens dans la péninsule Ibérique, conduisirent dans un premier temps un certain nombre de cités d'al-Andalus et du Maghreb (Valence, Séville, Ceuta et Meknès) à prêter allégeance, entre 1236 et 1242, au nouveau pouvoir qui s'était constitué en Ifrîqiya, dans l'espoir d'un soutien militaire. La principauté hafside bénéficiait de deux atouts : la fidélité au dogme almohade et l'éloignement. Pourtant l'incapacité à contenir les Mérinides et les Castillans, en raison de l'engagement contre les 'Abdelwâdides qui dominaient le Maghreb Central, mit en lumière les limites de la puissance hafside et le caractère théorique de l'allégeance. En outre les souverains de Tunis aidaient discrètement les Mérinides, car, depuis le rétablissement du dogme almohade par le calife al-Rashîd (1232-1242), leur principal concurrent était le califat almohade de Marrakech. En 1248, la mort du calife almohade al-Sa'îd (1242-1248) sous les murs de Tlemcen consacra l'affaiblissement définitif du califat almohade.

Ainsi, en 1253, le fils d'Abû Zakariyâ (1228-1249) revendiqua les titres de calife et de prince des croyants et adopta le surnom honorifique d'al-Mustansir (1249-1277). Le califat hafside était né. Il constitue alors la première puissance du Maghreb et cela permet de comprendre que la huitième croisade, dirigée par Saint Louis, l'ait pris pour cible, en 1270.

2.3. LA POLITIQUE RELIGIEUSE DES HAFSIDES

Pour assurer leur domination, les Hafsides non seulement firent appel à leurs contribules et à des étrangers, comme eux, mais ils menèrent aussi une habile politique de réconciliation avec les élites religieuses du pays. Dès les années 1220, ils obtinrent le soutien des oulémas malikites en rénovant la mosquée de 'Uqba à Kairouan et en finançant la construction de *madrasa*-s destinées à l'école malikite.

La malikisation du pouvoir hafside, une nécessité d'après Jean-Pierre Van Staëvel :

« Avec l'avènement au commencement de 1229 du pouvoir indépendant des Hafsides, l'Ifrîqiya va retrouver peu à peu, après la grande crise qui l'a mise à mal au long des deux siècles précédents, une activité juridique conséquente, dont Tunis est le nouveau centre. C'est essentiellement à partir du XIVe siècle que la cité devient, avec Fès surtout et Tlemcen dans une moindre mesure, l'un des principaux lieux de production de la doctrine malikite maghrébine, et les juristes qui y font école comptent alors dans leurs rangs d'illustres représentants, tels Ibn 'Arafa (m. 1401) ou, un peu plus tard, son disciple al-Burzulî (m. 1438). Le paradoxe, c'est que ce renouveau du droit malikite à Tunis s'affirme alors même que la caste militaire et tribale des Banû Hafs gouverne l'Ifrîqiya au nom d'une idéologie historique du mouvement almohade, asseyant sa légitimité sur l'idée du maintien d'une idéologie "originelle" et d'une fidélité sans faille à la mémoire du mahdisme de son fondateur, exprimée notamment dans les signes du pouvoir, monnaies, prônes du vendredi, etc. Or, en réalité, la domination des nouveaux maîtres de l'Ifrîqiya s'exerce avant tout, à l'instar de celle des Mérinides et de leurs cousins zayyânides, par les voies d'un pouvoir acquis de fait, non de droit, par la force et la violence d'une conquête militaire initiale. Des États maghrébins qui se constituent alors, dans le courant du XIIIe siècle, seuls les Almohades de Tunis peuvent certes prétendre fonder leur pouvoir dynastique sur une légitimité étatique et califale sans faille. Mais cette légitimité ne trouve aucun répondant en Ifrîqiya, nul substrat humain sur lequel elle puisse s'appuyer pour en faire le relais de ses prétentions, puisque la population demeure principalement d'obédience malikite. […] l'État hafside a pu néanmoins réussir à instaurer un *modus vivendi*, un compromis tacite, avec les élites locales, pour maintenir son

autorité, et […] il en est venu très rapidement à encourager le renouveau malikite, en nommant les juristes de cette observance aux plus hautes fonctions judiciaires et religieuses de l'État. »

2.4. L'IFRÎQIYA À L'ÉPOQUE HAFSIDE : ENTRE CENTRALISATION ET AUTONOMIES RÉGIONALES

L'historiographie traditionnelle tend à présenter l'Ifrîqiya comme une entité politique globalement unie à partir du début du XIIe siècle, dans une logique pré-nationale. Or les études récentes comme celle de Ramzi Rouighi insistent plutôt sur la fragmentation initiale du territoire de l'Ifrîqiya, dont les limites ne sont pas encore claires à l'époque, et sur le fait que l'unité obtenue uniquement au début du XVe siècle est justement l'œuvre des Hafsides. En effet jusqu'au XIVe siècle, le califat hafside est plutôt un ensemble hétérogène de villes rivales. Ainsi, en 1283, l'accession au pouvoir d'un individu se faisant passer pour al-Fadl, fils du sultan déchu al-Wâthiq (1277-1279), ouvrit une période de guerre civile durant laquelle réapparurent sur le devant de la scène politique des familles qui, entre la seconde moitié du XIe siècle et le début du XIIe siècle, avaient profité de la décomposition des pouvoirs hammâdide et ziride pour se tailler de petits fiefs. Les Almohades avaient traité avec eux, plutôt que de les affronter et leur avaient confié la responsabilité des affaires courantes. Ces élites locales jouissaient ainsi d'un certain crédit auprès de la population des marches de l'Ifrîqiya, dans le Zâb ou le Jarîd, par exemple. Seuls les Banû l-Rand, parce qu'ils s'étaient révolté à Gafsa avaient été déportés à Marrakech. L'affaiblissement du pouvoir hafside à la fin du XIIIe siècle permit aux Banû Muznî de Biskra, aux Banû Yamlûl de Tozeur, aux Banû Khalaf de Nefta, aux Banû Abû Munya d'al-Hamma, aux Banû Makkî de Gabès et aux Banû Thâbit de Tripoli d'arracher de nombreuses concessions et de faire reconnaître par la dynastie les prérogatives qu'ils s'étaient arrogées.

La fortune d'une famille du Jarîd, les Banû Yamlûl, d'après Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« Son nom est Ibn Yamlûl. Dans sa famille, on prétend que l'origine des Banû Yamlûl remonte aux premiers Arabes de l'époque des conquêtes musulmanes, appartenant à la tribu des Tannûkh. Installés depuis lors dans cette contrée, ils se multiplièrent, prospérèrent et s'y ramifièrent par des mariages internes et des alliances matrimoniales. Ainsi, ils comptèrent au nombre des grandes familles qui, sous les Hammâdides de la Qal'a, sous les Mu'minides de Marrakech et sous les Hafsides de Tunis, formaient le conseil de la ville, étaient envoyés en ambassade auprès des rois, recevaient les agents qui venaient de la part de la capitale califale, et dirigeaient les affaires du peuple […] À ce moment-là, la capitale hafside était préoccupée par les affaires des provinces occidentales et de leurs émirs. Pour cette raison, l'autorité de l'État était affaiblie et les sujets étaient abandonnés à eux-mêmes dans cette région du Djérid, donnant l'occasion au conseil de la ville de reprendre l'influence qu'il avait auparavant. Découvrant la ville dans cette état, situation qui comblait ses vœux les plus cherfs, Ahmad Ibn Yamlûl recouvra sa quiétude et réussit à s'imposer comme chef du conseil de Tozeur. Il mourut en 1318-19. Son fils Yahyá, qui lui succéda, poursuivit dans la même voie, manifestant la même aspiration à occuper les rangs les plus élevés et la même tendance à la rivalité pour le pouvoir. Sa vie durant, il disputa le commandement et le pouvoir absolu aux grandes familles de la ville, en s'appuyant sur les débauchés et les domestiques avec qui il passait le plus clair de son temps à boire et à s'adonner aux folies de la jeunesse. »

Ainsi la domination hafside du territoire ifrîqiyen n'a jamais été absolue. Certes Tunis était la capitale, mais les oasis du désert jouissaient d'une tranquillité relative et d'une autonomie de fait, cependant que les métropoles régionales étaient le plus souvent indépendantes, surtout quand elles étaient situées aux marges de la principauté, comme Constantine et Bougie, à la frontière du Maghreb Central.

Bougie dans l'espace politique hafside (Dominique Valérian)

« À l'époque hafside, Bougie s'affirme comme la capitale des marches occidentales de l'Ifrîqiya. En effet, les conquêtes ou les tentatives de conquêtes venues de l'ouest ne parviennent pas – sauf à l'époque almohade – à détacher totalement Bougie du Maghreb oriental. Celle-ci reste, tout au long de l'époque hafside et jusqu'à la conquête espagnole [de 1510], une ville ifrîqiyenne, entretenant avec Tunis une relation complexe, oscillant entre dépendance et autonomie plus ou moins large. L'importance stratégique de Bougie a conduit les souverains hafsides à installer comme gouverneurs des hommes de premier plan, le plus souvent choisis dans la famille régnante, en particulier l'héritier du trône de Tunis. C'était ainsi assurer la présence du pouvoir dans cette marche lointaine, mais aussi ouvrir la voie à des

tentatives de rébellion contre le pouvoir central. Entre la fin du XIIIe siècle et le deuxième tiers du XIVe siècle, Bougie est en effet souvent détachée de la capitale. Mais si les Bougiotes affirment leur identité face à Tunis, ils conservèrent une grande fidélité à l'égard de la famille hafside. Plus généralement, l'unité politique de l'Ifrîqiya autour de Tunis est toujours recherchée. En revanche l'éloignement par rapport à la capitale et les aspirations de la population ont incité les sultans à accorder progressivement aux gouverneurs de la ville une autonomie relative. Parce que Bougie est loin de la capitale, elle favorise l'émergence de compétiteurs hostiles au souverain. Mais à aucun moment un prince ne se lève à Bougie pour créer un État séparé. Au contraire, ceux qui prennent le pouvoir à Bougie n'ont de cesse de chercher à reconstituer l'unité hafside à leur profit, et pour cela reprendre la capitale Tunis. Des scissions de fait ont pu se produire dans les parties occidentales et orientales de l'Ifrîqiya, mais il n'y eut jamais de reconnaissance de cette division, ni par Tunis, ni par Bougie. »

3. FORCE ET FAIBLESSES DU CALIFAT HAFSIDE D'IFRÎQIYA

Un des atouts principaux de l'Ifrîqiya hafside est sa situation stratégique, entre le Sahara et les puissances chrétiennes du nord de la Méditerranée. Pourtant la faiblesse du contrôle territorial détournait des caisses du pouvoir califal une grande partie des taxes et des bénéfices, accaparés par les élites locales.

3.1. L'IMPORTANCE DU COMMERCE AVEC LES CHRÉTIENS

Dans la continuité de la politique initiée par les Almohades, les Hafsides multiplièrent les traités commerciaux et diplomatiques avec les puissances chrétiennes de la Méditerranée, Aragon, Gênes, Pise, Florence et Venise. Cependant le contexte était bien différent. La flotte des Hafsides, même si elle leur permettait de mener occasionnellement des razzias, ne pouvait prétendre rivaliser avec celle des Almohades, qui y avaient investi des sommes et une énergie considérables, ni encore moins avec celles des cités italiennes ou aragonaises, en pleine expansion. Elle suffisait juste à peser, pour ses capacités de nuisance, dans la négociation des traités diplomatiques et commerciaux.

Le Traité conclu par Pise avec l'État hafside en 1313

« Que tous les commerçants de Pise et des régions qui en dépendent, qui arrivent à Tunis – Que Dieu la préserve –, jouissent de la sécurité, des personnes et des biens. Qu'aucun navire de guerre partant de Tunis n'attaque leurs rivages, pour la durée de cette trêve qui inclut le pays de Corbo sur le littoral méditerranéen comprenant les îles de Sardaigne et sa forteresse de Castel di Castro, la Corse, Elbe, Gongora, Capri, Giglio et Monte-Cristo.

Dans toutes les villes côtières de l'Ifrîqiya et des régions qui en dépendent, où les Pisans ont l'habitude de commercer dans le cadre de leur *dîwân*, qu'ils y disposent d'un *funduq** qui leur soit exclusivement affecté. Ce *funduq* sera consacré à leur commerce et ils ne peuvent le partager avec d'autres chrétiens. Dans chaque *funduq*, ils peuvent disposer d'une chapelle, d'une crypte pour leurs morts, d'un four qui leur soit dédié comme de coutume ; ils peuvent aussi aller au bain public une fois par semaine, le jour qui leur sera strictement réservé.

Pour les marchandises qu'ils vendent, les commerçants doivent s'acquitter de 10 % du total des transactions effectuées au moment de leur départ. Quiconque demeure sur place pour un long séjour doit [à nouveau] s'acquitter du dixième, trois ans après leur arrivée. [Cette clause du traité] a été élaborée sur leur demande. En cas d'avarie d'un de leurs bâtiments, sur quelque rivage que ce soit d'Ifrîqiya et de ses dépendances, les habitants qui vivent à côté doivent les protéger gratuitement en attendant qu'ils puissent repartir. [Les Pisans] ne paient pour le transport de leurs marchandises que les sommes habituelles. »

Dans les négociations, le rapport de force n'était pas favorable aux Hafsides. Aussi, pour éviter de ne dépendre que d'un seul partenaire, ils mirent les villes italiennes et catalano-aragonaises en concurrence, en passant des traités avec plusieurs d'entre elles.

3.2. LA FAIBLESSE STRUCTURELLE DU POUVOIR HAFSIDE

Le calife hafside ne contrôlait en fait parfaitement que la région de Tunis, cependant que les autres grandes villes étaient bien souvent indépendantes. En outre les souverains avaient les plus grandes difficultés à recouvrer l'impôt à l'intérieur des terres, et les expéditions militaires destinées à accompagner les percepteurs occasionnaient plus de dépenses que de recettes. Comme dans d'autres régions du monde musulman médiéval, les Hafsides recoururent au système de l'*iqtâ'*, concession fiscale d'un territoire

à un individu ou un groupe. À la fin du XIIIe siècle, des régions entières autour de Bougie furent attribuées en *iqtâ‘* à la tribu arabe des Awlâd Sibâ‘. Ce système permettait de récompenser des fidèles en leur délégant certaines attributions régaliennes en période de crise, mais il contribuait aussi dans le même temps à détourner du prince des parts croissantes de l'impôt. Lors des périodes de réaffirmation du pouvoir central, les souverains tentaient de récupérer le contrôle des *iqtâ‘*-s précédemment concédés à des bénéficiaires qui les considéraient comme un patrimoine héréditaire. En 1388, par exemple, le gouverneur de Constantine Abû Ishâq Ibrâhîm, parvint à récupérer la région du Zâb qui avait été attribuée auparavant aux Dawâwida.

3.3. LE DYNAMISME DE LA VIE INTELLECTUELLE ET RELIGIEUSE À L'ÉPOQUE HAFSIDE

Avec les Almohades, le Maghreb s'était émancipé des centres intellectuels orientaux. L'Ifrîqiya, région la plus précocement arabisée et islamisée d'Occident musulman, avec al-Andalus, se détacha alors des centres référentiels d'Orient et se tourna résolument vers le Maghreb Extrême et vers al-Andalus, grâce à l'immigration de nombreux Masmûda, plus particulièrement Hintâta, et Andalous. Le soufisme occidental joua alors un grand rôle. Une des grandes figures mystiques de l'époque est Abû l-Hasan ‘Alî al-Shâdhilî (1197-1258), né au nord du Maghreb Extrême où il fut initié par le mystique ‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (m. 1227). Après une retraite spirituelle dans le Djebel Zaghouan, en Ifrîqiya, il s'installa à Tunis où son enseignement marqua profondément la population locale. Quant à l'école fondée à Bougie par Abû Madyan (m. 1197), elle joua un grand rôle dans la diffusion du soufisme dans le Maghreb Oriental. Certes Abû Madyan était andalou, mais il était arrivé enfant au Maghreb Extrême et c'est là qu'il avait été initié aux mystères soufis par Abû Ya‘zâ. Les mystiques maghrébins avaient alors une telle réputation que le savant Ibn Qunfudh (m. 1407) de Constantine entreprit, dans les années 1360, un voyage au Maghreb Extrême,

pour enquêter sur les saints de cette région : Abû Madyan, Abû Ya‘zâ (m. 1177) et Abû Muhammad Salîh (m. 1234)

Tunis et Bougie étaient les principaux centres du savoir à l'époque. Ayant reçu le surnom de « Cité du savoir » (*Madînat al-‘ilm*), tiré d'un *hadîth* ésotérique (« Je suis la cité de la connaissance et ‘Alî en est la porte »), Tunis attira à la cour et dans ses *madrasa*-s, les savants les plus brillants de l'époque, comme le polygraphe Ibn al-Abbâr (m. 1260) d'al-Andalus ou le maître soufi ‘Abd al-‘Azîz b. Mûsà al-‘Abdûsî (m. 1434), originaire du Maghreb Extrême. La médecine, la grammaire et la métaphysique étaient enseignées depuis longtemps en Ifrîqiya, mais les sciences juridiques connurent un essor remarquable et contribuèrent au prestige de la région. En compilant et en commentant les ouvrages antérieurs et en rédigeant des Précis, les docteurs de la Loi tels qu'Ibn Abî Zayd, Ibn Nâjî ou Ibrâhîm b. Jâbir al-Zawâwî répondaient au XIVe-XVe siècle à un besoin ; ils contribuèrent à la diffusion et à la connaissance d'ouvrages de référence encore peu connus. À côté de sommes juridiques en plusieurs volumes, comme par exemple celles d'Ibn Râshîd al-Gafsî (m. 1336) ou d'Ibn ‘Arafa (m. 1401), la production de résumés ou de synthèses touche tous les domaines, y compris celui de l'histoire, puisque les chroniques rédigées à cette époque, telles celle d'Ibn Qunfudh (m. 1406) ou de Muhammad al-Shammâ‘ al-Hintâtî (m. après 1457) sont très concises.

L'historiographie contemporaine a souvent considéré que l'essor des résumés, des Précis ou des synthèses témoignaient d'une contraction du champ intellectuel au Maghreb à la fin du Moyen Âge. Or c'est un contresens total, qui rend tout à fait incompréhensible l'émergence d'un des plus grands penseurs de tous les temps, Ibn Khaldûn (m. 1406). En effet celui qui a parfois été présenté comme le Père de la sociologie moderne n'est pas né dans un désert intellectuel. Au contraire, il s'est nourri auprès des plus grands esprits de l'époque et a bénéficié d'un cadre intellectuel très stimulant. La thèse de la « décadence » intellectuelle du monde musulman médiéval à partir du XIIe siècle résulte bien plutôt d'une méconnaissance des productions

intellectuelles des XIIIe-XIXe siècles et de l'idéologie coloniale qui se développe à partir du XIXe siècle en Europe que d'une diminution qualitative et quantitative du savoir au sud et à l'est de la Méditerranée.

La biographie d'Ibn 'Arafa d'après al-Zarkashî (XVe siècle)

« Le 9 février 1401, mourut le juriste à l'autorité incontestée, Abû 'Abd Allâh Muhammad Ibn 'Arafa Warghamî, qui fut inhumé au Jabal al-Jalâz ; né en 1316, il avait 85 ans quand il décéda. Il était passé maître dans diverses sciences, sur lesquelles il a beaucoup écrit, le plus souvent des résumés. À la fin de sa vie, il s'adonna à l'étude du droit selon le rite malikite et s'occupa beaucoup de la *Mudawwana* [attribuée à Mâlik b. Anas, le fondateur présumé de l'école juridique malikite] qu'il médita assidûment et où il chercha des arguments. Dans sa jeunesse, il étudia le Coran avec Ibn Salâma, d'après les lectures d'al-Danî et d'Ibn Shurayh. Ibn Ghalbûn lui enseigna les principes du droit, Ibn Salâma et Ibn 'Abd Salâm les principes de la religion, Ibn Nafîs la grammaire, Ibn al-Habbâb la controverse, Ibn 'Abd al-Salâm le droit, al-Aylî la métaphysique. Il s'appliquait avec ardeur aux choses spirituelles et temporelles. Il devint *imâm* de la mosquée Zitouna en 1355 ; il commença son *Précis* en 1370 et l'acheva en 1384, il accomplit le pèlerinage. Il pratiquait assidûment le jeûne, la prière nocturne, la lecture du Saint Livre ; mais il était aussi très attentif à ses intérêts personnels et il fut largement rémunéré tant en argent qu'en influence. »

Malgré ses faiblesses et la difficulté qu'elle éprouva à contrôler étroitement le territoire qu'elle revendiquait, la dynastie hafside eut une longévité exceptionnelle de 1228 à 1574. Après la période de fragmentation du XIVe siècle, le pouvoir hafside connut un renouveau sous les règnes d'Abû Fâris (1394-1434) et d'Abû 'Amr 'Uthmân (1435-1488). C'est l'intégration dans l'Empire ottoman en plein essor qui mit fin à la domination hafside en Ifrîqiya.

3.4. LES HAFSIDES D'IFRÎQIYA

1 – Abû Zakariyâ Yahyá I (1228-1248)

2 – Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Mustansir (1249-1277)

3 – Abû Ishâq Ibrâhîm I (1279-1283)

4 – Abû Hafs ‘Umar I (1284-1295)

5 – Abû Yahyá ash-Ashîd (1309)

6 – Abû l-Baqâ’ Khâlid I (1309-1311)

7 – Abû Yahyá Zakariyâ Ibn al-Liyhânî (1311-1317)

8 – Abû ‘Abd Allâh Muhammad (1317-1318)

9 – Abû Bakr b. Yahyá al-Mutawakkil (1318-1346)

10 – Abû Hafs ‘Umar II (1346-1347)

11 – Abû Ishâq Ibrâhîm II (1350-1369)

12 – Abû l-‘Abbâs Ahmad al-Fadl (1350)

13 – Abû l-Baqâ’ Khâlid II (1369-1370)

14 – Abû l-‘Abbâs Ahmad (1370-1394)

15 – Abû Fâris ‘Abd al-‘Azîz (1394-1434)

16 – Abû ‘Abd Allâh Muhammad al-Mustansir (1434-1435)

17 – Abû ‘amr ‘uthmân (1435-1488)

18 – Abû Zakariyyâ’ Yahyá (1488-1489)

19 – Abû Yahyá Zakariyâ (1489-1494)

20 – Abû ‘Abd Allâh Muhammad (1494-1526)

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

BEN CHENEB M., 1928, « La Farisiyya ou les débuts de la dynastie hafside », *Hespéris*, 7, 1928, p. 23-37.

BRUNSCHVIG R., 1940, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, Adrien Maisonneuve.

DHINA A., 1984, *Les États de l’Occident musulman aux XIIIe, XIVe, XVe siècles*, Alger.

DOUMERC B., 1999, *Venise et l’État hafside*, Paris, L’Harmattan.

Valérian D., 2006, Bougie. *Port maghrébin, 1067-1510*, Rome, EFR.

Van Staëvel J.-P., 2005, « Almohades et Mâlikites de Tunis. Réflexions sur les relations entre élites civiles et gouvernants de l'Ifrîqiya des vi^e^/xiie-viiie/xive siècles », dans P. Cressier, M. Fierro et L. Molina (éd.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, 2 vols., Madrid, CSIC, t. 2, p. 937-938.

CHAPITRE 8

LES ‘ABDELWADIDES DU MAGHREB CENTRAL (ALGÉRIE)

La dynastie ‘abdelwâdide est sans nul doute la moins bien connue des trois dynasties issues des décombres de l’empire almohade. À ce jour, et contrairement aux autres dynasties, aucune monographie sérieuse ne lui a été consacrée. Son histoire s’inscrit dans le cadre d’une double relation : avec le califat almohade au XIIIe siècle, et, à partir du XIVe siècle, avec les Mérinides. La principauté ‘abdelwâdide peut ainsi être considérée comme un irrédentisme original, la résistance d’une tribu établie dans un territoire stratégique au centre de la convoitise de plusieurs principautés limitrophes et concurrentes. Nomades originaires des régions sahariennes, les Banû ‘Abd al-Wâd venaient vraisemblablement au XIIe siècle jusque dans le Tell tlemcénien pour faire paître leurs troupeaux. Dans les années 1220, ils se déplacèrent durablement du Zâb vers la région de Tlemcen où ils s’installèrent sur des terres fertiles relevant des califes de Marrakech. Les raisons de cette migration sont obscures. Il est possible qu’elle soit due à la pression démographique exercée par les tribus arabes depuis le XIe siècle. Dans un premier temps, les ‘Abdelwâdides renforcèrent localement l’Empire almohade en lui fournissant des troupes et en défendant le territoire de Tlemcen. Vers 1226-1227, lorsque les Banû Marîn

commencèrent à se soulever contre les Almohades, les Banû ‘Abd al-Wâd en profitèrent pour s’émanciper progressivement dans la région qu’ils occupaient et administraient *de facto*.

1. L’ASCENSION DE LA DYNASTIE

À la fin des années 1220, les dissensions et les rivalités entre les différents prétendants almohades, tous issus de la dynastie mu’minide, entraînèrent un affaiblissement durable de l’autorité almohade dans les provinces de l’empire. Profitant du déclin almohade, les tribus arabes ou berbères des régions périphériques de l’Empire étendirent les zones de parcours pour leurs troupeaux et prélevèrent sur les sédentaires des impôts toujours plus élevés, sans les reverser au *makhzen*, le Trésor public, almohade. Partout, aux marges de l’Empire, des hommes issus de l’appareil d’État se proclamèrent indépendants, des principautés autochtones émergèrent et firent sécession, d’abord en al-Andalus, puis en Ifrîqiya, enfin au Maghreb central. Pendant que les Banû Marîn s’emparaient d’un vaste territoire s’étendant du Rîf à la plaine atlantique du Gharb, les Banû ‘Abd al-Wâd se rapprochèrent de la région de Tlemcen, située au nord de leur aire de parcours habituel, avant finalement de s’emparer de la ville elle-même.

1.1. UNE LENTE ASCENSION

Comme leurs ennemis mérinides, qui mirent près de trente ans à conquérir Fès, les Banû ‘Abd al-Wâd s’imposèrent d’abord dans les campagnes, avant de faire tomber la capitale qu’ils avaient ainsi coupée de son territoire. La conquête de Tlemcen entraîna de sanglantes querelles entre les différents clans de la tribu des Banû ‘Abd al-Wâd pour le partage du butin et l’exercice du pouvoir jusqu’à ce qu’une personnalité exceptionnelle l’emporte enfin : Abû Yahyâ Yaghmurâsan Ibn Zayyân. Âgé d’un peu plus de trente ans quand il accéda au pouvoir à Tlemcen, Yaghmurâsan eut un règne exceptionnellement long de quarante-sept ans (1236-1283). C’est à partir de ce règne fondateur, que les chroniqueurs

prirent l'habitude de nommer Zayyânide la dynastie régnante de Tlemcen, du nom du père de Yaghmurâsan.

1.2. LE RÔLE INDIRECT DES BANÛ GHÂNIYA

Les 'Abdelwâdides, de même que les Hafsides d'Ifrîqiya, bénéficièrent des troubles pour enraciner leur autorité et consolider leur autonomie sur un territoire menacé par les ultimes représentants de l'Empire almoravide, les Banû Ghâniya : à la fin du XIIe siècle, ceux-ci, depuis leur base insulaire des Baléares, avaient créé, comme on l'a rapporté plus haut, une tête de pont en Ifrîqiya en prenant temporairement les villes de Bougie et de Bône et en s'alliant aux tribus arabes en provenance d'Orient. Au début du XIIIe siècle, les Banû Ghâniya avaient été forcés de se réfugier dans le désert. Mais les Almohades, affaiblis, avaient dû, pour assurer la cohésion du territoire impérial, déléguer leur pouvoir et faire appel à des forces locales. Celles-ci profitèrent des responsabilités militaires qui leur étaient confiées pour créer les bases d'un pouvoir qui survécut à l'Empire de Marrakech.

L'organisation de l'appareil d'État par Yaghmurâsan (1236-1283) d'après Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« Tout en travaillant pour la prospérité de son peuple, [Yaghmurâsan] cultiva l'amitié de ses parents et de sa tribu ; il s'efforça surtout de gagner les cœurs de ses alliés, les Arabes Zughba, par une administration paternelle, par les dons et par les égards que l'on doit à de bons voisins. Quant il eut pris les insignes de commandement, il organisa une milice, établit des garnisons dans ses villes et forma un corps de lanciers et un corps d'archers, le premier composé de chrétiens, le second de *Ghuzz* (les Turcomans). Il assigna des traitements aux serviteurs de l'État ; il se donna des vizirs et des secrétaires ; il établit des gouverneurs dans ses provinces et, s'étant revêtu des emblèmes de la souveraineté, il se plaça sur le trône et fit disparaître de ses États la domination almohade. Ayant aboli le cérémonial et les titres que la cour de Marrakech y avait introduit, il n'en conserva que l'usage de prier dans ses mosquées pour le calife de cette ville ; mais, voulant satisfaire l'opinion publique et se conformer à l'avis des hommes les plus compétents de sa tribu, il consentit à tenir son royaume du souverain almohade par le diplôme et l'investiture. »

1.3. YAGHMURÂSAN (1236-1283), LE FONDATEUR DE LA PRINCIPAUTÉ

Après s’être imposé par la force sur ses concurrents des autres clans des Banû ‘Abd al-Wâd, Yaghmurâsan (1236-1283) commença par affermir son pouvoir en s’émancipant des cadres politiques almohades. Il prit le pouvoir l’année-même où le calife almohade al-Rashîd (1232-1242) restaurait à Marrakech le dogme de l’impeccabilité du Mahdî Ibn Tûmart. Or c’est justement la répudiation de ce dogme, en 1229, par le calife almohade al-Ma’mun (1227-1232), qui avait provoqué la sécession de l’Ifrîqiya hafside. En revenant sur la décision de son père et en retournant aux fondements du dogme almohade, al-Rashîd cherchait probablement à rétablir son autorité sur les régions qui s’étaient détachées parce qu’il espérait retrouver la dynamique qui avait prévalu au moment de l’expansion de l’Empire. Pourtant le projet fit long feu : cette décision arrivait trop tard, le motif de rupture n’avait été qu’un prétexte entérinant l’affaiblissement militaire des souverains de Marrakech. Les différentes entités territoriales qui s’étaient détachées ne revinrent pas dans le giron des califes almohades ; le souverain hafside confirma son indépendance et prit même le titre de calife, rompant ainsi les derniers liens entre la principauté ifrîqiyenne et son suzerain de Marrakech.

2. UNE PRINCIPAUTÉ STRATÉGIQUE, OBJET DE TOUTES LES CONVOITISES

À partir de cette date, le souverain zayyânide se trouva pris entre plusieurs puissances aux ambitions impériales : les deux califats, almohade à l’ouest, hafside à l’est, et la force montante des Mérinides au nord du Maroc. Tlemcen constituait indiscutablement une place stratégique au cœur des différents pouvoirs qui se partageaient le Maghreb. Le contrôle de la ville et de son territoire devint rapidement un enjeu majeur pour les différents princes territoriaux voisins. Jouant des uns contre les autres pour mieux leur résister, les souverains ‘abdelwâdides parvinrent non sans mal à maintenir leur autorité quasiment sans discontinuité de 1236 à

1337 ; ils durent faire face à de nombreuses invasions, mais y survécurent : en 1241-1242, par exemple, Yaghmurâsan (1236-1283) voit le calife de Tunis, Abû Zakariyyâ Yahyá (1228-1249) envahir ses territoires ; dans un premier temps, il est contraint de reconnaître son autorité, mais dans un second temps, il pourchasse ses partisans zénètes. En effet, pendant tout le règne des ‘Abdelwâdides, ces tribus, principalement les Tûjîn, les Maghrâwa et les Matmâta, situées sur les bords du Chélif et dans le massif de l’Ouarsenis, prêtèrent leurs forces au souverain de Tunis contre celui de Tlemcen, constituant pour ce dernier un foyer d’instabilité et de révoltes.

2.1. UNE MENACE ALMOHADE DÉCROISSANTE

En 1248, lorsqu’il décida d’entreprendre la reconquête de l’Ifrîqiya, le calife almohade al-Sa‘îd chercha à son tour à s’assurer la soumission et le soutien de Yaghmurâsan. Celui-ci, après avoir hésité, finit par isoler l’armée du calife dans les montagnes jouxtant Tlemcen et la massacra. Il retira un très grand prestige de cette victoire contre l’Empire almohade, certes affaibli, mais toujours redouté. Des années 1240 jusqu’aux années 1280, la lutte entre les deux dynasties, mérinide et ‘abdelwâdide, se cristallisa autour de la cité caravanière de Sijilmâssa, qui contrôlait les routes menant à l’Afrique subsaharienne et à ses richesses.

2.2. LE DANGER MÉRINIDE

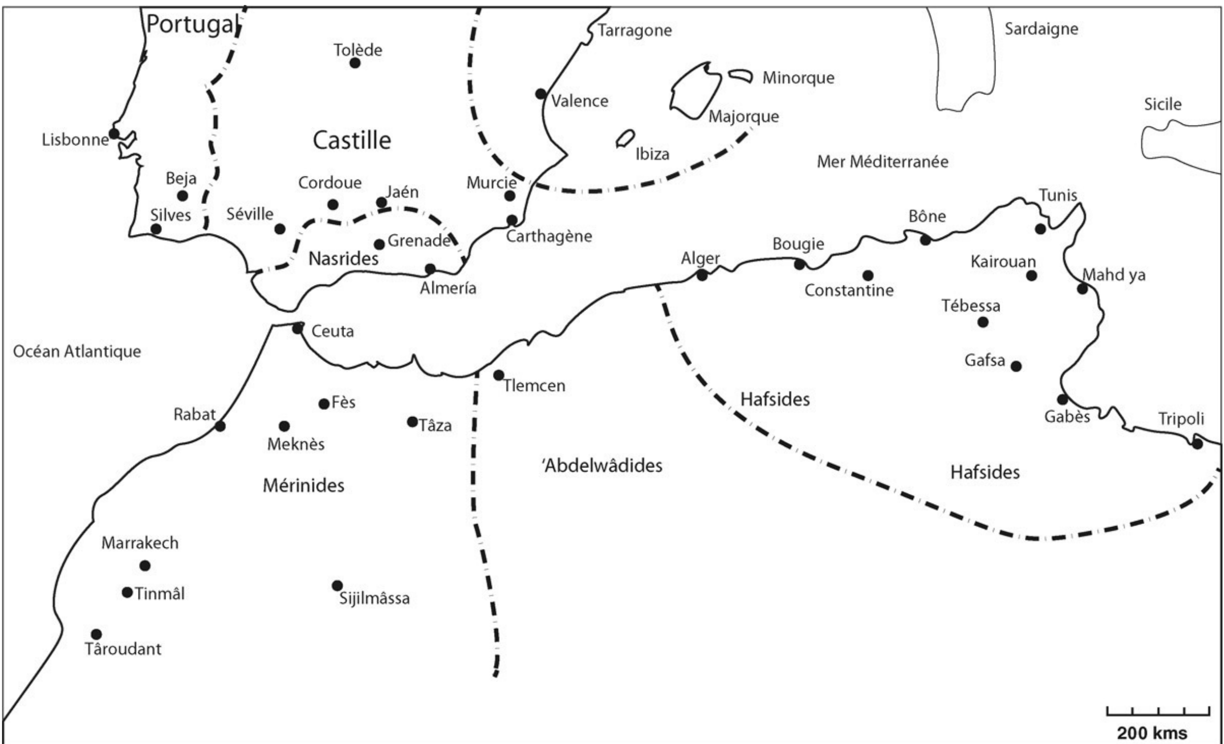
Or, après 1286, les Mérinides renoncèrent définitivement à s’étendre vers al-Andalus ; ils se tournèrent alors vers Tlemcen, espérant, en s’emparant de cette ville stratégique, prendre le relais des Almohades et réunifier le Maghreb. Contre cette menace, les ‘Abdelwâdides firent alliance à plusieurs reprises avec les Castillans ou les Aragonais. En effet les puissances ibériques étaient toutes prêtes à collaborer avec la plus faible des dynasties maghrébines, qui ne représentait aucun danger pour leurs intérêts. Cette alliance assurait aux souverains chrétiens que les Mérinides

seraient pris de revers s'ils venaient les attaquer dans la péninsule Ibérique. Malgré cette alliance, et même si les Mérinides étaient des ennemis communs, les souverains ‘abdelwâdides n'en envoyèrent pas moins régulièrement des troupes soutenir l'émirat nasride de Grenade contre les Castillans et les Aragonais.

Les rapports de force entre les trois dynasties maghrébines dans les années 1330 selon al-‘Umarî (XIVe siècle)

« Quelqu'un, qui était bien au fait de ces questions, m'a raconté que le souverain [hafside] d'Ifrîqiya, malgré sa docilité envers les Mérinides et son hostilité envers le sultan ‘abdelwâdide, et bien que le Mérinide fût en lutte contre son ennemi pour lui être utile, ne souhaitait point, dans son for intérieur, que le Mérinides soumît le sultan de Tlemcen, son ennemi, afin qu'il eût une occupation qui le détournât de s'en prendre à lui et qui l'écartât de l'Ifrîqiya ; il savait bien, en effet, que Tlemcen était un rideau protecteur, qu'il ne pouvait rien contre le Mérinide, qu'il n'avait aucune force contre lui. Il avait toute raison d'avoir peur car celui-ci le mettrait en sa main quand il le voudrait. Malgré les apparences que gardait le souverain de l'Ifriqîya envers le Mérinide et sa soumission envers lui, il ne faisait pas prononcer son nom dans la *khutba** à la mosquée et ne l'inscrivait point sur ses monnaies. Et le Mérinide, malgré tout ce qu'il pouvait sur lui, le comptant pour un de ses lieutenants, ne lui demandait point ces manifestations. Dans la lettre qu'il envoya à sa Majesté le sultan du Caire pour lui annoncer la conquête de Tlemcen [en 1337], Abû l-Hasan le Mérinide dit que son empire s'étendait de la mer océane jusqu'à Barca [en Libye actuelle]… »

LA PRINCIPAUTÉ ‘ABDELWÂDIDE



2.3. UNE BASE DÉMOGRAPHIQUE FRAGILE

Le facteur démographique joua sans doute un rôle important dans les équilibres politiques de la Méditerranée occidentale au Moyen Âge, les historiens ont quelque difficulté à évaluer cette donnée qu'Ibn khaldûn est un des seuls à évoquer. Il est certain par exemple que les 'Abdelwâdides pouvaient compter sur une base tribale nettement plus réduite que celle des Almohades. Les tribus masmûda, fédérées ou soumises, étaient nombreuses, et elles avaient fourni aux Almohades une force militaire qui leur avait permis de conquérir le pouvoir et de le contrôler durablement. Jusqu'au début du XIIIe siècle, les Almohades purent ainsi réunir des armées de plusieurs dizaines de milliers d'hommes, voire plusieurs centaines de milliers à Las Navas de Tolosa (1212), si l'on doit en croire les chroniques, qui ont cependant tendance à exagérer. Même par rapport aux Mérinides, les 'Abdelwâdides ne pouvaient mobiliser qu'un nombre limité de cavaliers et de fantassins. Finalement, leur capacité de résistance aux attaques almohades, mérinides et hafsides est liée à trois facteurs : la

situation stratégique du territoire contrôlé, à la frontière des trois grandes puissances du moment, les atouts défensifs de la ville de Tlemcen elle-même et le jeu diplomatique des alliances et des contre-alliances avec les différents pouvoirs, qui aspiraient tous à l'hégémonie, mais craignaient que celle-ci se fît à leur détriment respectif.

Le facteur démographique selon Ibn Khaldûn (XIV[e] siècle)

« On peut citer le cas des Zénètes qui régnèrent après les Almohades : étant moins nombreux que les Masmûda, ils furent moins puissants que les Almohades masmûda. On considérera également l'exemple des deux dynasties zénètes qui règnent de nos jours : les Mérinides et les 'Abdelwâdides. Au début de leur pouvoir, le nombre des Mérinides était supérieur à celui des 'Abdelwâdides, aussi leur État fut-il plus puissant et plus étendu. Et ils purent maintes fois imposer à ces derniers leur domination. On dit que le nombre des Mérinides à leurs débuts fut de 3 000, alors que celui des 'Abdelwâdides était de 1 000. Le pouvoir, la richesse et le grand nombre de serviteurs que celui-ci requiert, accrurent leurs effectifs. »

3. LES STRUCTURES DE L'ÉMIRAT 'ABDELWÂDIDE

3.1. LES FONDEMENTS DE LA LÉGITIMITÉ

Contrairement aux Almohades et, dans une moindre mesure, aux Hafsides, les 'Abdelwâdides n'ont pas assis leur pouvoir sur une idéologie particulière. Leur mouvement se caractérise plutôt par une forme d'opportunisme. Leur objectif était d'amasser le plus de richesses possible, d'assujettir la population et de s'imposer en interne sur les autres clans 'abdelwâdides. Bien que le premier souverain 'abdelwâdide, Yaghmurâsan, se soit emparé du pouvoir par la force, il s'abstint de prendre le titre d'émir pour ne garder que celui de cheikh, en usage dans les tribus pour désigner le chef du groupe. En outre, à la différence d'Ibn Tûmart et de 'Abd al-Mu'min, les fondateurs de l'Empire almohade, il ne se fit pas attribuer une généalogie remontant au prophète de l'islam. C'est donc moins le prestige découlant d'une noble ascendance qu'il

choisit de mettre en avant que ses qualités de guerrier. En même temps, c'est moins l'aspect religieux de la prouesse militaire qui est valorisée que sa dimension tribale et bédouine. En effet, à la différence de leurs concurrents almohades ou hafsides, les 'Abdelwâdides n'invoquèrent pas l'idéologie du *jihâd*. Même l'envoi de troupes en al-Andalus pour aider les émirs nasrides de Grenade contre les royaumes chrétiens ne fit pas l'objet d'une propagande destinée à présenter l'émir 'abdelwâdide comme un défenseur de l'Islam. Certes cet envoi confirmait le pouvoir de l'émir sur ses sujets, mais il était surtout destiné à écarter les chefs de bandes qui auraient pu constituer une menace.

3.2. LES ALLÉGEANCES DE L'ÉMIRAT 'ABDELWÂDIDE

Après avoir assuré leur pouvoir à Tlemcen, les 'Abdelwâdides reconnurent dans un premier temps la suzeraineté du Prince des croyants (*amîr al-mu'minîn**) almohade, puis celle des Hafsides. De cette sujétion symbolique, le titre de « Prince des musulmans » (*amîr al-muslimîn*) est la reconnaissance. Depuis les Almoravides (1070-1147), le titre de « prince des musulmans » désignait donc un prince territorial dont la légitimité était fondée sur la reconnaissance de l'autorité supérieure d'un calife. Pour les Almoravides, il s'agissait du calife abbasside de Bagdad (750-1258). Mais avec les Almohades et leur revendication du titre califal à leur profit, l'Occident musulman s'était émancipé des centres orientaux de légitimation. Dorénavant, pour les 'Abdelwâdides, l'instance de référence se trouve non plus en Orient, mais au Maghreb, à Marrakech jusqu'au milieu du XIIIe siècle, à Tunis ensuite.

L'indifférence de Yaghmurâsan à l'égard de l'ascendance prophétique selon Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« Les Zayyânides, rois des Banû 'Abd al-Wâd, prétendent descendre du Prophète. Ils disent qu'ils descendent d'al-Qâsim Ibn Idrîs, en se fondant sur le fait qu'ils sont issus d'al-Qâsim. Dans leur idiome zénète, ils sont appelés les *Ayt al-Qâsim*, c'est-à-dire les Banû l-Qâsim. En réalité, ils n'ont que faire de cette généalogie. Leur pouvoir et leur puissance leur viennent de leur esprit de corps (*'asabiyya*), non de leur

prétention à une ascendance quelconque, ‘alide, ‘abbâsside ou autre. Toutes ces prétentions ne sont dues qu’aux flatteries de ceux qui cherchent à plaire aux rois en inventant ce genre d’histoires. Je me suis laissé dire que, quand ce genre de propos avaient été tenus devant Yaghmurâsan Ibn Zayyân, fondateur de la dynastie zayyânide, il les démentit, s’exprimant dans la langue zénète, et dit à peu près ceci : “Nous avons obtenu les biens de cette terre et le pouvoir par nos épées et non par cette ascendance. Quant à l’utilité dans l’autre monde, elle dépend de Dieu seul.” Et il tourna le dos à ceux qui voulaient gagner ses bonnes grâces de cette façon ».

3.3. LA REVENDICATION DES ORIGINES TRIBALES BÉDOUINES BERBÈRES

Par ailleurs, les ‘Abdelwâdides se démarquent aussi de leurs contemporains mérinides, dont l’ascension n’avait pas été fondée non plus sur une idéologie politico-religieuse particulière. En effet, dès la fin du XIIIe siècle et surtout au XIVe siècle, les Mérinides développèrent une relation étroite avec le chérifisme, qu’ils contribuèrent à promouvoir considérablement. En revanche, les ‘Abdelwâdides ne renièrent jamais leur origine berbère, tribale et bédouine. Celle-ci se manifeste dans l’utilisation du berbère dans l’espace public, ou dans les cérémonies, héritées des coutumes tribales, qui accompagnaient la montée sur le trône d’un souverain ‘abdelwâdide. Dans un premier temps, le prétendant devait s’imposer par la force face à ses frères, ce qui est conforme à la structure anthropologique des sociétés du désert et de la steppe, où le droit de primogéniture était absent et où tous les fils étaient égaux en matière d’héritage. Dans un second temps, le vainqueur devait être acclamé par la population rassemblée sur l’esplanade devant le palais (*al-mal‘ab*). Cette cérémonie évoque la cooptation par le conseil de la tribu (*al-jamâ‘a*), mais dans le cadre urbain de la capitale.

Ces caractéristiques « tribales » sont très originales pour l’époque. En effet, à la différence des pouvoirs qui les avaient précédés, ou leur étaient contemporains, les ‘Abdelwâdides choisirent de maintenir un rapport étroit avec le monde tribal et berbère dont ils étaient issus. Le grand auteur maghrébin Ibn Khaldoun, qui a théorisé l’émergence de l’État en milieu tribal

bédouin, attribue cette évolution au manque de tradition étatique qui caractérise les ‘Abdelwâdides, mais en l’absence de grandes villes dans la région, à part Tlemcen, on peut plutôt voir là une adaptation locale des structures du pouvoir et une forme d’intelligence politique.

4. LES RÉALISATIONS ‘ABDELWÂDIDES

C’est probablement à l’absence d’une idéologie forte de légitimation du pouvoir qu’on doit attribuer le fait que les dirigeants ‘abdelwâdides n’ont pas lancé de grands programmes de construction comme leurs contemporains almohades ou hafsides. Yaghmurâsan et ses successeurs réutilisèrent largement les anciennes structures étatiques almohades ; symboliquement, ils s’installèrent dans le complexe palatial de Tâgrârt, édifié par les Almoravides, puis occupé par les Almohades. Yaghmurâsan ordonna juste la construction du minaret de deux Grandes mosquées, celle de Tâgrârt et celle d’Agâdîr, tout en procédant à des modifications mineures. D’après le frère d’Ibn Khaldûn, il refusa, par modestie, d’apposer son nom sur ces ouvrages d’art, comme cela se faisait depuis la fin de la période almohade.

Les fils et petits-fils de Yaghmurâsan nous ont laissé eux-aussi quelques réalisations, comme par exemple la mosquée de Sîdî Abû l-Hasan, construite en 1296, ou celle des Awlâd al-Imâm, achevée en 1310. L’architecture post-almohade se caractérise en fait par l’intérêt accordé aux édifices funéraires : on conserve ainsi de cette période quelques tombeaux ou mausolées, comme par exemple la *qubba* de Sîdî Marzûq, située à l’angle sud-ouest de la Grande mosquée de Tlemcen, et qui date probablement du règne de Yaghmurâsan, ainsi que la *qubba* de Sîdî Ibrâhîm, construite par Abû Hammû II (1362-1389), et richement décorée par des panneaux sculptés sur plâtre comportant de longues inscriptions coraniques.

4.1. L’ADMINISTRATION DE LA PRINCIPAUTÉ

Pour mieux pérenniser son pouvoir, Yaghmurâsan réemploya les hommes qui avaient servi sous les Almohades, en particulier les mercenaires chrétiens et turcs chargés du maintien de l'ordre et de la collecte des impôts. Ils faisaient également office de garde prétorienne. Et si, après une tentative d'assassinat avortée en 1254, le sultan se passa des services de la garnison chrétienne, majoritairement castillane à ce moment-là, ses héritiers y firent à nouveau appel. De plus les autorités 'abdelwâdides profitèrent de l'arrivée d'Andalous versés dans les lettres arabes, qui fuyaient l'avancée chrétienne ; nombre de ces hommes de lettres trouvèrent à s'employer auprès des sultans de Tlemcen.

Le personnel et le caractère rudimentaire de l'administration 'abdelwâdide selon Ibn Khaldûn

« Les 'Abdelwâdides ignorent tout de ces titres (vizir, chambellan, secrétaire du paraphe, ministre des finances) et ne distinguent pas entre les diverses fonctions gouvernementales à cause de leurs mœurs bédouines et de leur faiblesse. Dans certaines circonstances, ils donnent le nom de chambellan (*hâjib**) à la personne chargée des affaires domestiques du souverain, comme c'était le cas chez les Hafsides. Cet officier peut se voir également attribuer en même temps les comptes et les actes officiels, comme chez les Hafsides. Les 'Abdelwâdides cherchent à imiter l'État hafside, dont ils reconnaissent l'autorité et qu'ils n'ont jamais cessé de soutenir depuis leurs débuts. »

4.2. L'IMPORTANCE DES REVENUS DU COMMERCE

L'importance des échanges commerciaux avec les puissances chrétiennes de la Méditerranée amena le gouvernement 'abdelwâdide à réglementer ces relations pour contrôler les commerçants étrangers. Des conventions diplomatiques furent conclues entre les 'Abdelwâdides et les différentes entités chrétiennes. Les premiers accords commerciaux furent passés avec la République de Pise dès 1230 ; ils furent renouvelés en 1265. Avec Gênes, des traités furent signés en 1236 et en 1251, et avec Venise en 1251 et 1252. Même durant les périodes de crise, Tlemcen ne cessa d'être fréquentée par des marchands qui s'y approvisionnaient en produits locaux, agricoles ou artisanaux ; en

outre des marchandises en provenance d'Afrique subsaharienne ou d'Europe se retrouvaient dans le vieux quartier de la Qaysâriyya.

4.3. LE RÈGNE D'ABÛ TÂSHFÎN (1318-1337)

Durant huit ans, à partir de 1299, les Mérinides assiégèrent Tlemcen et firent édifier la ville concurrente d'al-Mansûra (« la Victorieuse »). La résistance des 'Abdelwâdides et leur victoire finale conduisirent le souverain Abû Tâshfîn (1318-1337) à infléchir la politique de la principauté et à passer à l'offensive. Profitant du déclin hafside, ce souverain lança une politique d'expansion vers Bougie et l'Ifrîqiya. Il espérait ainsi renforcer son royaume, qui était le plus fragile des trois royaumes maghrébins. Dans le même temps, il prit le titre califal de « Prince des croyants » et fit prononcer son nom dans le sermon du vendredi à la Grande mosquée, et frapper des monnaies à son nom. C'est le seul souverain de la dynastie qui ait eu un programme de constructions d'une certaine ampleur. Il décida de remanier le palais de Tâgrârt et chercha à doter Tlemcen de monuments prestigieux : des palais et un bassin monumental inspiré de ceux de Marrakech avec des machines, sur le modèle de celles que les Omeyyades et les Fatimides avaient fait construire. En outre, pour s'assurer le soutien de sa population et des savants, il promut le malikisme et fonda des *madrasa*-s à Tlemcen : notamment celle des Awlâd al-imâm et la Tâshfîniya. Cependant cette politique resta limitée à la capitale. Elle n'eut jamais la même ampleur que celle pratiquée par les Mérinides contre un dogme almohade très enraciné au Maghreb Extrême. En outre le programme architectural et urbanistique des Mérinides et des Hafsides était beaucoup plus important que celui des 'Abdelwâdides, tant dans leur capitale respective que dans les villes de province.

4.4. LA DISPARITION DE L'ÉMIRAT

Les ambitions d'Abû Tâshfîn (1318-1337) eurent de graves conséquences : elles provoquèrent une vigoureuse réaction des Mérinides, qui, après avoir échoué devant Tlemcen au début du siècle, ne pouvaient laisser les 'Abdelwâdides s'étendre sur l'Ifrîqiya et les menacer à l'est. Dirigés par leur sultan Abû l-Hasan (1331-1348), les Mérinides s'emparent de Tlemcen en 1337. La ville leur paraissait être la clé de la réunification de l'ensemble du Maghreb, dont le modèle sous-jacent était l'empire almohade. Mais les prétentions mérinides en Ifrîqiya s'effondrent en 1348 ; les 'Abdelwâdides remontent alors sur le trône de Tlemcen, avant de subir une nouvelle occupation de leurs voisins de l'ouest, de 1352 à 1360. Par la suite, sous Abû Hammû II (1362-1389), Tlemcen redevient un émirat indépendant. Finalement, en 1389, Abû Hammû II est battu et tué par son fils qui s'était révolté avec l'aide des Mérinides. C'est la fin de l'indépendance pour Tlemcen qui devient une dépendance mérinide ; les 'Abdelwâdides continuent certes d'y régner, mais en tant que vassaux des Mérinides ; par la suite, ils se soumettent aux Espagnols d'Oran en 1509, puis aux Turcs d'Alger en 1517.

La plupart des nationalistes algériens et les programmes scolaires de l'Algérie indépendante font, après 1962, de l'émirat 'abdelwâdide de Tlemcen le précurseur de l'Algérie contemporaine.

4.5. LES 'ABDELWÂDIDES DE TLEMCEN

1 – Yaghmurasân (1236-1283)

2 – Abû Sa'îd 'Uthmân (1283-1304)

3 – Abû Zayân (1304)

4 – Abû Hamû Mûsá (1308-1318)

5 – Abû Tâshfîn (1318-1337)

6 – Abû Sa'îd 'Uthmân II (1348-1352)

7 – Abû Hamû Mûsá II (1359-1388)

8 – Abû Tâshfîn II (1388-1394)

9 – Abû Thâbit (1394)

10 – Abû Zayân II (1394-1399)

11 – Abû Muhammad ‘Abd Allâh (1399-1401)

12 – Abû Malik ‘Abd al-Wâhid (1411-1423/1428-1430)

13 – Abû ‘Abd Allâh Muhammad II (1423-1428)

14 – Abû ‘Abd Allâh Muhammad III (1431-1468)

15 – Abû Tâshfîn III (1468)

16 – Abû ‘Abd Allâh Muhammad IV (1468-1504)

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

DHINA A., 1984, *Les États de l’Occident musulman aux XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Alger, Offices des publications universitaires.

DHINA A., 1985, *Le Royaume abdelwadide à l’époque d’Abou Hammou Moussa Ier et d’Abou Tachfin Ier*, Alger, Offices des publications universitaires.

MARÇAIS G., 1940, « Le makhzen des Beni ‘Abd al-Wad, rois de Tlemcen », *Bulletin de la société de Géographie et d’Archéologie de la Province d’Oran*, 24, p. 51-73.

CHAPITRE 9

LES MÉRINIDES DU MAGHREB EXTRÊME (MAROC)

1. LA CONQUÊTE DU MAGHREB EXTRÊME ET L’ÉCHEC DU PROJET IMPÉRIAL

2. L’ABSENCE D’IDÉOLOGIE JUSTIFICATIVE

3. LES INSTITUTIONS DU POUVOIR MÉRINIDE

Selon une classification remontant à l’époque médiévale, les Mérinides, ainsi que les Banû ‘Abd al-Wâd, sont considérés comme appartenant aux Zénètes de la seconde génération, par rapport à une première génération constituée, entre autres, par les Miknâsa, les Banû Ifrân et les Maghrâwa. À l’origine, il semble que les tribus mérinides (Banû Marîn) nomadisaient dans le Zâb, c’est-à-dire à la limite entre l’Algérie et la Tunisie actuelles. Dès le ve-xie siècle, les dynasties zîrîde d’Ifrîqiya et hammâdide du Maghreb Central leur avaient confié la tâche de garder les confins de leur royaume respectif et leur avaient permis de transhumer sur de vastes espaces s’étendant du fleuve Moulouya à l’ouest, jusqu’au Zâb à l’est. Par la suite, la poussée des Arabes hilâliens avait limité considérablement leur aire de nomadisme et l’avait restreinte à un espace situé au sud-est du Maghreb Extrême entre la Moulouya et Guercif d’un côté, Sijilmâssa de l’autre.

1. LA CONQUÊTE DU MAGHREB EXTRÊME ET L’ÉCHEC DU PROJET IMPÉRIAL

Les Mérinides n’accordèrent qu’un soutien tardif et mesuré au pouvoir almohade et ils profitèrent du déclin de cet empire, en

proie à des difficultés croissantes après la défaite de Las Navas de Tolosa 1212, pour élargir leur zone d'influence et pratiquer le pillage. Pendant au moins un quart de siècle, à partir de leur première victoire sur les Almohades en 1216-1217, l'action des pasteurs mérinides paraît n'être motivée que par le butin, le prélèvement de tributs et le nomadisme. Aucune idéologie particulière, politique, sociale ou religieuse, n'inspire leur combat contre la dynastie almohade de Marrakech. L'axe de pénétration mérinide s'orienta assez tôt vers la province du Gharb et vers l'océan Atlantique.

Les débuts des Mérinides d'après Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« À cette époque, les Beni-Merîn parcouraient en nomades le désert qui sépare Fîguîg de la Moulouya et du Za. Tous les ans, pendant le printemps et l'été, ils parcouraient ces contrées ; ensuite, ils descendaient dans leurs quartiers d'hiver, emportant sur eux une provision de grains pour la subsistance de leur famille. Dans ces courses, ils eurent l'occasion de reconnaître la faiblesse de l'empire almohade ; et, profitant d'un moment favorable, ils quittèrent leur désert, traversèrent les défilés de la frontière et se répandirent dans le Tell. Cavaliers et fantassins, tous se précipitèrent sur le pays cultivé, saccageant les campagnes et couvrant les plaines de ruines. Les habitants, refoulés dans leurs montagnes et autres lieux de refuge, s'épuisaient en plaintes et en lamentations ».

Le calife almohade al-Rashîd (1232-1242), prenant acte de leur avancée, chercha, en 1235, à les rallier à sa cause en leur proposant des concessions foncières et fiscales, principalement autour de Taza. Pour contrer cette tentative qui menaçait leurs intérêts, les Hafsides contractèrent vraisemblablement une alliance avec les Mérinides pour décourager toute velléité mu'minide de s'attaquer à l'Ifrîqiya. Les Mérinides surent mettre à profit l'échec et la mort du calife mu'minide al-Sa'îd (1242-1248) devant Tlemcen, en 1248, pour se tailler un territoire cohérent et stable. En plus du Gharb, du Rîf oriental, de la Moulouya, ils s'emparèrent du Fâzâz (Moyen Atlas) avec ses richesses minières, des cités prestigieuses de Fès et de Meknès, ainsi que du port de Salé. Cette avancée fut décisive car elle privait les califes mu'minides de Marrakech de richesses considérables et de populations nombreuses et

compromettait définitivement la possibilité d'une restauration de l'empire almohade.

Le rôle fondamental de l'émir Abû Yahyâ d'après Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« Abû Yahyá, fils de 'Abd al-Haqq, fut nommé émir des Banî Marîn en l'an 642/1244. Vivement préoccupé des intérêts de son peuple, il commença son règne par concéder à chaque grande famille mérinide une portion du territoire maghrébin (*iqtâ'*), avec le droit d'en jouir à perpétuité et de s'approprier les impôts que payaient les tribus de cette localité. Ainsi favorisées, ces familles eurent des moyens suffisants pour équiper et monter tous les hommes de guerre et pour organiser leurs dépendants en corps de fantassins. De cette manière, le nombre des troupes mérinides fut considérablement augmenté. »

Cependant les Mérinides ne parvinrent à s'emparer de la totalité de l'Empire qu'en 1269, date à laquelle ils conquirent enfin Marrakech, réunifiant ainsi à leur profit tout le Maghreb occidental. La lenteur de leur expansion s'explique par le fait que le sud de l'Empire almohade était peuplé par des Berbères masmûda, qui constituaient la base démographique du mouvement almohade, étaient donc très hostiles aux nouveaux venus et restaient attachés à l'ancien régime.

Très vite, dès la mort du sultan Abû Yûsuf en 1286, les Mérinides prennent une orientation stratégique différente de celle des deux empires berbères précédents, l'almoravide et l'almohade, en se détournant d'al-Andalus. En effet ils renoncent à s'imposer face aux Nasrides et à reconquérir tout ou partie des territoires perdus par l'Islam dans la péninsule Ibérique depuis le XIIIe siècle. Ils se tournent plutôt vers l'est et consacrent leurs efforts à la conquête du royaume de Tlemcen. Ils veillent cependant à conserver des liens avec les diverses puissances de la péninsule Ibérique, tant chrétiennes que musulmanes, parce qu'il était vital pour eux de contrôler le détroit de Gibraltar et les débouchés des routes de l'or, et de maintenir leur partenariat commercial et militaire avec les puissances européennes. Ce retrait d'al-Andalus, bien que partiel, est lié à l'affaiblissement maritime du Maghreb, incapable dorénavant de rivaliser avec les flottes latines. Cela explique aussi

pourquoi pendant de nombreuses années les Mérinides ne purent reprendre Ceuta à la famille des al-'Azafî (1250-1305 et 1309-1340). Malgré la priorité donnée à la conquête du Maghreb Central et l'importance des moyens mis en œuvre, l'entreprise mérinide dans ce domaine échoua : ils eurent beau édifier face à Tlemcen une ville concurrente nommée al-Mansûra (« la Victorieuse »), ils ne parvinrent pas à s'emparer de la ville qu'ils assiégèrent pourtant pendant huit ans.

Il faut attendre Abû l-Hasan (1331-1348) pour qu'un souverain mérinide réussisse à conquérir non seulement le Maghreb Central en 1337, mais aussi l'Ifrîqiya dix ans plus tard. Mais cette unification, qui laissait de côté al-Andalus, fut de courte durée. En effet, en 1340, un corps expéditionnaire mérinide renforcé par des éléments andalous avait subi une défaite cuisante face aux chrétiens sous les murs de Tarifa : cette bataille, dite du *Río Salado*, mettait fin à tout espoir d'unifier tout l'Occident musulman sous une dynastie indigène, à l'instar de ce que seuls les Almohades avaient réussi à faire. Les divisions internes aux clans mérinides, exploitées par les émirs de Tunis, de Tlemcen, de Bougie, de Grenade ainsi que par les rois de Castille et d'Aragon, eurent raison de cette ambition. Après la mort du sultan Abû 'Inân (1348-1358), le Maghreb Extrême connut un processus de décomposition de l'État, qui s'accompagna d'une atomisation du territoire, affaiblissant durablement la région en particulier face aux puissances chrétiennes. Dès 1420, les Banû Wattâs, grande famille cliente des Mérinides, s'emparèrent du pouvoir à Fès, en tant que régents, et l'un d'entre-eux, Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Shaykh Ibn Yahyá, finit par évincer le dernier mérinide en se faisant proclamer sultan en 1472.

Profitant de la situation, les Portugais et les Castillans réussirent à prendre pied au Maghreb en s'emparant du port le plus important du Détroit, Ceuta en 1415, avant de mettre la main progressivement sur l'ensemble des débouchés maritimes de la côte atlantique et méditerranéenne (al-Mazamma, Azemmour, Safi, Mazagan, etc.). Simultanément, les Portugais doublent le cap de Bonne Espérance, privant en partie le Maghreb de son rôle

historique d'intermédiaire entre l'Afrique subsaharienne et les mondes méditerranéens. Désormais le Maghreb est directement menacé de connaître le sort d'al-Andalus, l'incapacité des monarques mérinides, puis wattâssides, à résister à la progression des puissances européennes latines, achevant de les discréditer.

2. L'ABSENCE D'IDÉOLOGIE JUSTIFICATIVE

Les Mérinides, contrairement à leurs prédécesseurs almoravides et almohades, n'ont jamais pris un nom qui fasse référence à une mission religieuse. Tant pour les Almoravides sanhâja, nomades sahariens, que pour les Almohades masmûda, montagnards de l'Atlas, la prise de pouvoir fut justifiée par une réforme religieuse qui donna son nom à l'ensemble de la dynastie. En revanche, le nom de Mérinides est un ethnique qui renvoie à la tribu des Banû Marîn. Cela est assez révélateur de l'absence d'idéologie mobilisatrice autre que la solidarité tribale. Aussi n'est-il guère étonnant que les Mérinides ne soient pas parvenus à créer un mouvement fédérateur autre que l'appétit de pouvoir et de richesses, biens auxquels la force militaire de la tribu et de ses clients permettait d'accéder. L'absence de fondement politico-religieux pour le pouvoir mérinide allait devenir un problème non au moment de la conquête, mais quand il a fallu conserver le pouvoir conquis par la force. C'est en invoquant le djihâd contre les puissances étrangères que les souverains mérinides tentèrent *a posteriori* de légitimer leur autorité. Mais ils échouèrent, faute d'être parvenus à établir et conserver une assise territoriale stable au nord du Détroit. En effet les Mérinides, contrairement à leurs prédécesseurs almoravides et almohades, ne réussirent jamais à imposer leur autorité aux Nasrides de Grenade qui préservèrent tant bien que mal leur autonomie jusqu'au xve siècle face aux princes chrétiens du Nord et berbères musulmans du Maghreb.

Au Maghreb Extrême, les Mérinides contribuèrent à la diffusion et à l'enracinement du malikisme en construisant des *madrasa*-s, écoles officielles et étatiques. De plus, comme ils ne pouvaient eux-mêmes s'attribuer une ascendance illustre, ils se mirent à

honorer les descendants du Prophète de l'islam, les chérifs, pour s'attirer les bonnes grâces de la population. Cela constituait une rupture par rapport aux époques précédentes. En effet, depuis la disparition au Maghreb à la fin du Xe siècle, des Idrissides, puis des Fâtimides, dont le pouvoir se fondait sur la chaîne biologique qui les liait à la famille du Prophète Muhammad, les différents pouvoirs qui s'étaient succédé avaient tenu les membres de ces lignées en grande suspicion en raison de l'autorité morale dont ils pouvaient se prévaloir. Les chérifs à l'époque mérinide se répartissaient entre deux composantes distinctes : l'une, les Hasanides, constituée par les descendants des Idrissides, était localisée à Fès et Ceuta, l'autre, les Husaynides, d'implantation plus récente, était installée dans le sud-est du Maghreb Extrême, au Tafilelt. Cette dernière devait donner naissance au XVIIe siècle à la dynastie alaouite.

En 1318, à Fès, on découvrit « miraculeusement » le tombeau d'Idrîs II (m. 818), dont le culte jouit aussitôt d'un engouement populaire, encouragé et canalisé par les autorités. Vers la même époque, la fête de la naissance du Prophète de l'islam (*mawlid** ou *mouloud*) se généralisa. Enfin, les sultans mérinides envoyèrent à plusieurs reprises des ambassades chargées de cadeaux à La Mecque, signe tangible de la reconnaissance de la prééminence, au moins symbolique, de l'Orient, après la période almohade. Si les Mérinides s'inscrivent en cela dans la continuité des Almoravides, ils rompent quand même avec ces derniers en renouvelant périodiquement leurs ambassades, alors que les Almoravides s'étaient contentés d'obtenir, une seule fois, et encore tardivement, l'investiture du calife abbasside. Quant aux Almohades, ils avaient fondé leur dogme sur le détachement par rapport au centre oriental de l'islam, et sur l'enracinement et le renouvellement de la prophétie au Maghreb. Ils avaient refusé d'accorder le moindre crédit à un centre certes sacré, mais lointain, et revendiquaient pour eux l'autorité absolue sur l'ensemble du *dâr al-islâm*, le domaine de l'islam.

Un souverain sans tradition étatique : Abû Yûsuf (1258-1286) d'après Ibn al-Khatîb (XIVe siècle)

« Abû Yûsuf était un bon souverain, débordant de bonne foi et ignorant la malice, plutôt cheikh que monarque, en ce sens qu'il ne faisait aucun cas de la liberté du discours, fermait les yeux sur les écarts et se laissait appeler volontiers par son surnom (*kunya*)… ».

Ainsi, avant le règne d'Abû l-Hasan (1331-1348), les souverains mérinides ne revendiquèrent jamais les titres de « prince des croyants » (*amîr al-mu'minîn*) ou de calife, mais seulement ceux de sultan et de prince des musulmans (*amîr al-muslimîn*), ce dernier étant d'origine almoravide. Ce faisant, ils reconnaissaient la prééminence des califes hafsides et marquaient leur rupture avec le mouvement almohade. L'organisation des instances du pouvoir reflète aussi l'importance du fait tribal dans le pouvoir mérinide. Ainsi les notables (cheikhs) mérinides jouaient un rôle important pour le conseil du prince ; le vizir du souverain était recruté parmi les tribus mérinides ou parmi les tribus clientes (Banû Fûdûd, Banû Yâbân, Banû Yarniyân, etc.). Ces grandes familles étaient une force qui comptait, constituant à l'occasion une opposition redoutable ; à plusieurs reprises, elles assassinèrent un sultan mérinide ou soutinrent la rébellion d'un autre prétendant. Si l'on s'attache à la titulature employée par les souverains et au rôle joué par le conseil des cheikhs, on peut considérer le souverain mérinide comme un *primus inter pares* plutôt que comme un souverain absolu. On retrouve là l'influence des structures tribales, où dominent la prise de décision collégiale et le rejet du pouvoir dynastique autocratique. Par opposition aux modes totalitaires d'exercice du pouvoir par les califes almohades, les sultans mérinides concédaient à leurs sujets une certaine autonomie et la possibilité de s'auto-administrer.

Les fonctions du sultan Abû l-Hasan (1331-1348) d'après Ibn Marzûq

« La seule charge de compétence du sultan est de choisir les responsables de ces trois charges : celle de commandant d'une place forte, celle de la police (*sâhib al-*

shurta) et celle de gouverneur (*wâlî*). Les sujets, quant à eux, peuvent choisir les responsables de ces trois autres charges : la direction de la prière et le prône du vendredi (*imâm al-salât wa l-khutba*), celle de juge (*qâdî*) et celle de censeur des mœurs (*al-muhtasib**) ».

Les Mérinides choisirent Fès pour capitale ; cette ville avait l'avantage d'être proche de leur région d'origine et leur permettait de garder leur distance avec Marrakech trop associée aux souvenirs des deux empires berbères précédents. Néanmoins, à l'instar de leurs prédécesseurs aghlabides, fâtimides, omeyyades et almohades, ils décidèrent de se doter d'une ville palatiale contiguë à la ville ancienne : Fès al-Jadîd (Fès-la-Neuve) qui comprenait la demeure du sultan, des entrepôts monumentaux destinés au grain, des jardins somptueux, une caserne pour les mercenaires chrétiens, une nécropole royale et les bureaux des services financiers.

1. LES INSTITUTIONS DU POUVOIR MÉRINIDE

La plus importante des fonctions, après celle de sultan, était celle de vizir (*wazîr*). Celui-ci était désigné par le souverain, choisi le plus souvent parmi l'une des grandes familles mérinides, ou parmi les clients de celles-ci. C'était donc nécessairement un Berbère, et ces familles constituaient un bassin de recrutement pour les hauts serviteurs de l'État. À ce titre et bien qu'il n'existât pas à l'intérieur du palais, comme sous les Almohades, une école destinée à former les futurs cadres, elles avaient acquis une certaine forme d'expertise, qui les préparait à l'exercice de ces fonctions régaliennes. La principale prérogative du vizir était militaire. Il dirigeait l'armée et la flotte et devait pourvoir aux dépenses. Il ne devait rendre de comptes qu'au sultan et en cas d'échec pouvait servir de bouc émissaire pour répondre au mécontentement éventuel de la population. Il avait également sous ses ordres les gouverneurs provinciaux et le responsable des affaires financières. C'était l'homme fort du régime et il jouait un rôle essentiel au moment des successions. En fin de compte, c'est l'un d'entre-eux,

Abû Zakariyâ Yahyâ Ibn Wattâs, qui prit en 1420 le titre de régent. Cinquante ans plus tard, en 1472, son fils, Abû ‘Abd Allâh Muhammad al-Shaykh Ibn Yahyá, se proclama sultan et mit fin à la dynastie mérinide en inaugurant la dynastie des Wattâsides.

La deuxième charge palatine, par ordre d’importance, était celle de chambellan. Celui-ci, comme son nom arabe – *hâjib* – l’indique, devait « faire écran » entre le souverain et les gouvernés. Personne, sujet ou grand seigneur, ne pouvait importuner le sultan ni accéder à sa personne sans passer par lui. Il était aussi l’intermédiaire entre le palais et l’extérieur. D’extraction plus modeste que les vizirs, les chambellans pouvaient être des clients (*mawâlî*), voire des juifs, au gré de la faveur royale.

Le chambellan juif d’Abû Ya‘qûb (1286-1307) décrit par Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« Dans sa jeunesse, le sultan Abû Ya‘qûb se livrait au plaisir avec passion, mais à l’insu de son père. Il buvait du vin et faisait avec ses compagnons des parties de débauche. Selon l’usage des grands personnages, il avait pour intendant un de ces juifs “tributaires” de Fès. Cet homme, qui s’appelait Khalîfa Ibn Rocasa, cultiva la faveur de son maître en lui rendant des services de toute nature et en fabriquant du vin à son usage. Devenu le confident du prince, il finit en grand crédit auprès de lui. Abû Ya‘qûb, étant monté sur le trône, continua à boire en secret avec ses intimes, et il permit à Khalîfa d’assister à ses réunions en qualité de chambellan du palais. Dès lors, la puissance de ce juif n’eut plus de bornes ; son influence semblait accroître avec l’augmentation de l’empire. »

Dans l’ordre hiérarchique et protocolaire, après le vizir et le chambellan, venaient deux officiers très importants. Le secrétaire au paraphe tire son titre du fait-même qu’il était chargé d’apposer le paraphe du souverain sur les documents officiels. Choisi pour sa connaissance de la langue arabe et pour son habileté dans l’art épistolaire, il était un élément essentiel du pouvoir exécutif. En effet c’est lui qui transmettait par écrit les ordres du sultan aux gouverneurs des provinces. En outre, lors des audiences au cours desquelles le sultan rendait la justice et prononçait des arrêts, il devait prendre en note les décisions prises, en les écrivant sur les placets adressés à son maître. Le responsable des affaires

financières s’occupait des opérations fiscales en veillant sur les recettes et les dépenses. Il devait aussi recenser les soldats et fixer leurs soldes. De son savoir-faire dépendait la bonne marche de l’État.

La fonction de trésorier à l’époque mérinide d’après Ibn Khaldûn (XIV[e] siècle)

« Sous l’État des Mérinides, les comptes de l’impôt foncier et les soldes militaires sont réunis entre les mains d’une seule personne. Elle vérifie tous les comptes et son registre fait foi en dernier ressort. Elle est elle-même contrôlée par le sultan ou le vizir et sa signature est requise pour la validité des comptes de l’impôt foncier et des soldes. »

Il arrivait que le sultan rende justice, mais la plupart du temps c’était le cadi du nouvel ensemble palatial de Fès al-Jadîd qui faisait office de Grand juge (*qâdî al-qudât*). Comme les juges des autres grandes villes (Marrakech, Meknès, Taza, etc.), il était nommé par le souverain. En tant que magistrat, il devait régler les litiges, soit par composition, soit par contrainte. En outre, sa mission était de réparer les torts causés aux opprimés, de gérer les biens des personnes considérées comme irresponsables juridiquement (enfants, déficients mentaux), de régler les problèmes d’héritage et d’administrer les biens de mainmorte. Parfois il était chargé aussi de diriger la prière, de prononcer le sermon du vendredi (*khutba*) dans la Grande mosquée et de s’occuper des muezzins. Ainsi la fonction de juge était-elle avant tout religieuse et judiciaire, mais parfois une mission plus politique pouvait lui être confiée, par exemple la participation à une ambassade.

Le principal représentant de la dynastie dans les provinces était le gouverneur (*wâlî*), nommé lui-aussi par le sultan qui lui déléguait son pouvoir. Recruté en général au sein de la famille régnante ou d’une famille cliente, ce personnage avait la haute-main sur la juridiction civile et criminelle. Il devait veiller à ce que les sujets renouvellent le serment d’allégeance (*bay‘a**) quand cela était jugé nécessaire, en particulier lors des grandes fêtes religieuses, de la

célébration des victoires militaires, de l’accession au trône d’un nouveau souverain. Résidant dans un palais-forteresse (*qasba*) distinct du reste de la ville, il dirigeait une garnison, souvent partiellement composée de mercenaires chrétiens. Cette troupe était isolée du reste de la population et disposait ainsi d’un oratoire spécifique. Dans les gouvernorats les plus importants, comme Marrakech, le gouverneur avait une cour, réplique de celle de Fès, avec ses fonctionnaires et ses poètes. Si, en principe, les gouverneurs devaient appliquer sans discuter les ordres du sultan, certains jouirent d’une ample autonomie de fait, d’autres n’hésitèrent pas à frapper monnaie en leur nom, voire à faire sécession en utilisant la garnison contre l’armée du pouvoir central.

Telles étaient les principales fonctions étatiques mérinides. Ce système reposait sur une fiscalité efficace. Du point de vue du droit musulman, il existait une distinction entre les impôts légaux et canoniques, c’est-à-dire l’aumône légale (*zakât*), la dîme (*‘ushr*) et la capitation (*jizya*), et les taxes illégales (*mukûs*). Dans la pratique, cette distinction n’était pas claire. En effet, seule était parfaitement identifiée à l’époque la capitation, qui pesait principalement sur les juifs ; ses revenus servaient à financer, entre autres, des *madrasa*-s. Lorsqu’ils accédèrent au pouvoir, les Mérinides imposèrent à de nombreuses villes et tribus un impôt de protection (*khufâra* ou *himâya*), en espèces et en nature. Cette taxe était censée les prémunir du pillage et constituer une contribution pour la protection fournie par les dirigeants. Par la suite, ils prélevèrent des droits de douane s’élevant à 10 % de la valeur des produits exportés et importés. Pratiquement toutes les transactions faisaient l’objet de redevances (*qabâla*), dont le barème évoluait en fonction de la nature du produit. Cette « gabelle » devait être acquittée sur les marchés et dans les lieux publics d’exploitation (bains, fours, pressoirs, etc.).

En outre des taxes foncières, telles les *jumûn* ou le *khirs*, étaient prélevées en fonction d’une estimation approximative du produit de la terre. Le montant acquitté par les paysans pouvait s’avérer si

lourd que ceux-ci durent parfois fuir leurs terres, non sans avoir au préalable arraché leurs arbres fruitiers.

Les rentrées fiscales par provinces d'après le fonctionnaire mamelouk al-'Umarî (XIVe siècle)

« Fès : 150 000 dinars ; Marrakech : 150 000 dinars ; Ceuta : 50 000 dinars ; Safi : 25 000 dinars ; Aghmât : 25 000 dinars ; Anfa : 40 000 dinars ; Azemmour : 20 000 dinars ; Salé : 40 000 dinars ; Qasr 'Abd al-Karîm : 20 000 dinars ; Tanger : 30 000 dinars ; Sefrou : 6 000 dinars ; Ṭît : 5 000 dinars ; Bâdis : 10 000 dinars ; Meknès : 60 000 dinars ; Sijilmâssa : 150 000 dinars ; Taza : 30 000 dinars ; al-Mazimma : 30 000 dinars ; Tjisâs : 5 000 dinars ; soit un total de 856 000 dinars or/an. »

En cas de guerre, la population était tenue de fournir aux soldats le gîte, des provisions pour le départ, et une redevance destinée à assurer au sultan les vivres dont il aurait besoin (*diyâfa*). Quant à elle, l'armée était constituée par les tribus qui, ayant reçu des concessions foncières ou *iqtâ'*-s, fournissaient en échange, des troupes au sultan.

Les concessions foncières (iqtâ') décrites par l'historien Ahmed Khaneboubi

« En distribuant des terres aux cheikhs, l'émir mérinide exigea en contrepartie qu'ils lui fournissent des cavaliers pour conquérir d'autres territoires. Ils font désormais partie de l'armée (*jund**) mérinide. La donation des terres en concession est une forme de rétribution pour le service militaire. L'intérêt des terres *iqtâ'*-s, c'est que le concessionnaire permet la mobilisation de soldats et fournit l'équipement et la monture, avantage qui favorise l'action de celui qui a institué cette pratique, l'émir Abû Yahyá. Par la suite, les sultans perpétuèrent cette pratique. Les terres sont attribuées en *iqtâ'*-s par le sultan par acte notarié. Cette concession de rente ou de solde est un viager qui peut se transmettre à la descendance. Toutefois elle peut être renouvelée ou confisquée par un sultan nouvellement investi. Mais dans les faits, le cheikh mérinide ou arabe s'appropriait cette terre, bien qu'il ne veillât pas à son exploitation. Il n'y établissait pas sa résidence parce qu'il vivait généralement à Fès, près du sultan. »

Les dirigeants mérinides conservèrent une excellente réputation au Maroc, jusqu'au Protectorat. Leur puissance et leur gloire sont devenues proverbiales – « Depuis que les Mérinides et les

Wattâssides ont disparu, personne ne les a égalés » – et les légendes se rapportant à cette dynastie restent extrêmement vivaces dans la population. Cela résulte en grande partie du fait que, contrairement aux Almohades dont le souvenir est entaché par l'originalité de leur doctrine, on porte à leur crédit d'avoir favorisé et enraciné le malikisme au Maghreb. En dépit de leur échec final, ils sont les derniers à avoir essayé d'unifier le Maghreb sous une seule autorité indigène et à avoir résisté un temps aux puissances chrétiennes latines.

1.1. LES MÉRINIDES DE FÈS

1 – Abû Yûsuf Ya'qûb (1258-1286)

2 – Abû Ya'qûb Yûsuf (1286-1307)

3 – Abû Thâbit (1307-1308)

4 – Abû Rabî' (1308-1310)

5 – Abû Sa'îd 'Uthmân (1310-1331)

6 – Abû l-Hasan (1331-1348)

7 – Abû 'Inân (1348-1358)

8 – Abû Sâlîm (1359-1361)

9 – Abû Zayân (1361-1367)

10 – Abû 'Abd al-'Azîz (1367-1372)

11 – Al-Sa'îd II (1372-1374)

12 – Abû l-'Abbâs (1374-1384/1387-1393)

13 – Mûsá (1384-1386)

14 – Abû Zayân II (1386-1387)

15 – Abû Fâris (1393-1395)

16-Abû 'Âmir (1395-1398)

17 – Abû Sa‘îd II (1398-1420)

18 – ‘Abd al-Haqq (1420-1465)

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

DESTAING E., 1928, « Légende des Beni Merin et des Beni Wattas », *Mémorial André Basset*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 229-237.

GUBERT S., 1996, « Les écritures emblématiques mérinides (VIIe/XIIIe-IXe/XVe siècles) », *al-Qantara*, 17/2, p. 391-428.

KHANEBOUBI A., 1987, *Les premiers sultans mérinides (1269-1331) : une histoire politique et sociale*, Paris, L'Harmattan.

KHANEBOUBI A., 2008, *Les institutions gouvernementales sous les mérinides (1258-1465)*, Paris, L'Harmattan.

KABLY M., 1985, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris, Maisonneuve & Larose.

CHAPITRE 10

LE MAGHREB DANS L'ÉQUILIBRE DU MONDE AU XVe SIÈCLE

1. L'ÉCLATEMENT POLITIQUE DU MAGHREB ET LA DISPARITION DES MÉRINIDES

2. L'ESSOR DU CHÉRIFISME

3. L'EXPANSION LATINE

4. L'ÉVOLUTION DES PRATIQUES ADMINISTRATIVES ET DES PRODUCTIONS INTELLECTUELLES

Le Maghreb à la fin XVe siècle est en crise : démographique, économique et politique. Les causes de cette crise sont à la fois internes et externes, et elles se conjuguent pour conduire à un repli des pouvoirs politiques maghrébins sur leur territoire sans réelle possibilité de projection, vers l'Orient, vers le Sahara ou en Méditerranée. À l'inverse même, le Maghreb devient terre d'invasion : les Européens, plus particulièrement les Portugais, s'emparent de ports stratégiques, empêchant l'émergence de tout pouvoir maghrébin à ambition impériale, tels que le furent les Almoravides et surtout les Almohades, voire dans une moindre mesure les Mérinides ou les Hafsides, et mettant en place les conditions de la conquête ottomane du Maghreb au XVIe siècle. En interne, la faiblesse des ressources sylvicoles, faiblesse liée peut-être à des raisons climatiques, ainsi qu'à la déforestation engendrée par la construction navale, a de graves conséquences sur la métallurgie du fer et sur la fabrication d'armes de qualité ou de flottes puissantes. Face à l'essor démographique et économique de l'Europe latine, le Maghreb semble traverser une phase de récession, au moins relative. Enfin les Grandes Découvertes – l'exploration dès 1418 des côtes atlantiques du

continent africain débouche sur la découverte portugaise de la route des Indes par le Cap de Bonne Espérance en 1488, cependant que la quête d'une route occidentale conduit à l'invention du continent américain par Christophe Colomb en 1492 – donnent aux Européens un accès direct à l'or subsaharien et américain, et aux épices orientales, ce qui marginalise l'intermédiaire maghrébin et accentue la crise des sociétés nord-africaines.

1. L'ÉCLATEMENT POLITIQUE DU MAGHREB ET LA DISPARITION DES MÉRINIDES

L'inflexion décisive remonte au milieu du XIVe siècle au moment où disparaît toute velléité impériale à partir du Maghreb Extrême. Ainsi prend fin une dynamique enclenchée par les Almoravides et mise en œuvre par les Almohades. En effet, dans un premier temps, les Mérinides, quoique rompant d'un point de vue idéologique avec l'almohadisme, s'étaient inscrits dans la continuité des ambitions impériales des califes mu'minides, en manifestant leur volonté de réunifier politiquement le Maghreb. Pourtant l'échec de cette politique impériale et de celle des califes Hafsides d'Ifrîqiya, qui peinaient même à contrôler leur propre territoire, se traduit par l'émiettement des pouvoirs. Dans le même temps, on assiste à une accélération de la pénétration européenne, tant commerciale que militaire, et à l'ancrage du chérifisme. Ces trois processus accompagnent la marginalisation du Maghreb sur la scène internationale.

1.1. L'AFFAIBLISSEMENT DU SULTANAT MÉRINIDE

La mort du sultan mérinide Abû Fâris, en 1372, aboutit à l'éclatement du Maghreb Extrême. Au nord, les sultans mérinides continuent de dominer la région de Fès, mais au sud les gouverneurs de Marrakech et de Sijilmâssa font sécession. À la cour même de Fès, les cheikhs mérinides, qui avaient été mis au pas par Abû l-Hasan (1331-1348) et Abû 'Inân (1348-1358),

s’entre-déchirent et contestent l’autorité du sultan. Ils se font concéder de grandes propriétés foncières et s’allient avec certaines tribus arabes. C’est le cas de la famille des Banû Wattâs qui parvient alors à dominer un vaste territoire s’étendant du Rîf oriental à l’Atlantique.

Les puissances étrangères, castillane et nasride, multiplient les ingérences, chacune soutenant un candidat différent : ainsi en 1399, Abû Zayân reçoit l’aide du monarque castillan Henri III (1390-1406) contre la signature d’un traité très avantageux. L’affaiblissement du pouvoir mérinide se manifeste également par l’échec définitif, après une dernière tentative pour reprendre Algésiras aux chrétiens en 1368, de toute intervention majeure en al-Andalus, même si les sultans mérinides conservent le contrôle de Gibraltar et de son complexe fortifié jusqu’en 1415.

C’est là une rupture majeure par rapport à la politique initiée par Yûsuf b. Tâshfîn (1071-1106) qui avait vu les souverains du Maghreb Extrême s’engager massivement au nord du Détroit de Gibraltar, freinant ainsi l’expansion des royaumes ibériques aux dépens d’al-Andalus. Les Hafsides tirèrent parti de la crise mérinide au Maghreb Extrême pour prendre Alger et pour arracher, en 1411, les ‘Abdelwâdides à l’aire d’influence de Fès, mettant ainsi en place un État tampon entre eux et les princes du Maghreb Extrême.

1.2. LA RÉGENCE WATTÂSIDE

En 1421, un cheikh mérinide, Abû Zakariyâ Ibn Wattâs, se proclama régent à Salé en faisant introniser ‘Abd al-Haqq, un enfant descendant du fondateur de la dynastie. Les Hafsides profitèrent de l’occasion pour conquérir Tlemcen, qu’ils conservèrent de 1424 à 1431, et l’oasis de Touggourt, assurant ainsi leur mainmise sur le Maghreb Central et sur la plupart des routes de l’or, et s’imposant comme la dynastie la plus puissante du Maghreb. Une offensive aragonaise, qui ravagea les côtes de l’Ifrîqiya, les dissuada de tenter de conquérir tout le Maghreb ;

l'impossibilité qu'il y avait à tenir deux fronts à la fois révèle une fois de plus la difficulté que les États maghrébins avaient au Moyen Âge à s'assurer le monopole de la puissance militaire et à s'imposer sur les particularismes régionaux. Ce sursis permit à Abû Zakariyâ Ibn Wattâs de restaurer l'ordre au Maghreb Extrême en défendant victorieusement Tanger et en stoppant ainsi l'avancée portugaise dans le Détroit. Cependant tout le sud depuis la plaine atlantique jusqu'au Sûs échappait à son autorité.

1.3. LA FIN DU SULTANAT MÉRINIDE

Enfin en 1471, juste après la conquête d'Arzila et de Tanger par les Portugais, un autre Wattâside, Muhammad al-Cheikh (1471-1504) réussit à s'emparer de Fès et à évincer définitivement les Mérinides. Il signa une trêve de vingt ans avec le Portugal. Le nouveau souverain ne prit pas de surnom de règne, mais se fit donner simplement le titre de « cheikh », transposant ainsi au sommet de l'État les structures tribales. La disparition des Mérinides, remplacés par les Wattâsides, n'empêcha pas la poursuite de l'émiettement territorial. De nombreux pouvoirs indépendants surgirent au nom d'irrédentismes et d'intérêts locaux, qu'ils soient familiaux, tribaux et/ou liés aux confréries. À Marrakech, des Hintâta de la montagne devinrent « émirs », de même que 'Umar, un disciple du maître soufi al-Jazûlî (m. 1465), dans la plaine atlantique. Au nord, à Chefchaouen, c'est un chérif idrisside qui s'installa, alors que le Sûs, le Dar'a, le Haut-Atlas et le Tafilalt se morcelaient en principautés autonomes. Dans certaines villes, l'autorité revint aux oligarchies urbaines qui se déchirèrent pour l'exercer, comme à Safi ou à Tefza, capitale du Tâdlâ. Ces pouvoirs utilisaient les Portugais pour raffermir leur autorité en commerçant avec eux ou en passant des traités sans même mentionner le nom du souverain de Fès.

La description du sud du Maghreb Extrême par Jean-Léon l'Africain (XVIe siècle)

« Toute instruction est inconnue dans ce pays. On n'y trouve personne qui sache lire, à l'exception de quelques hommes de loi dépourvus de tout autre savoir que

celui-là. Il n'existe aucun médecin, ni aucun droguiste d'aucune sorte. La population est sans cesse en guerre. Mais c'est une guerre intestine qui ne porte pas tort aux étrangers ; si quelqu'un du pays veut aller d'un endroit à un autre, il faut qu'il se fasse accompagner par quelques religieux ou par quelque femme du parti adverse. Il n'est pas question de justice dans cette contrée, ni peu ni prou, dans la montagne surtout où il n'y a ni prince, ni fonctionnaire qui gouverne. Les nobles et les notables peuvent à peine garder quelque semblant d'autorité à l'intérieur des villes, et ces villes sont rares. »

1.4. LA TERRITORIALISATION DU CALIFAT HAFSIDE

Ramzi Rouighi montre que c'est au XVe siècle que l'autorité hafside s'est définitivement imposée sur le territoire ifrîqiyen, qui alors s'identifie à elle. Jusqu'au XIVe siècle, la domination hafside oscille d'un mode « régional » centré sur Tunis à une configuration « locale » avec une multitude de capitales hafsides autonomes, telle Bougie. Les Hafsides ne contrôlaient pas toujours les grandes voies de communication de leur principauté. Dans certaines zones, les villageois se regroupaient pour se défendre et partager les gains et les pertes. Les sources, proches du pouvoir, parlent de ces hors-la-loi comme de Bédouins ou « Arabes ». La victoire du mode régional – une capitale politique et un territoire qui en relève – n'est acquise qu'à la fin du XIVe siècle, et cela scelle, beaucoup plus tard que ce qui était admis téléologiquement par l'historiographie traditionnelle, la tripartition [pré-nationale] du Maghreb : Maroc, Algérie, Tunisie.

2. L'ESSOR DU CHÉRIFISME

La crise politique s'accompagne d'une rupture majeure au XIVe-XVe siècle : l'apparition du chérifisme, culte porté aux descendants du Prophète, les chérifs. Au début du XIVe siècle, ceux-ci étaient divisés en deux grands groupes : d'abord, très nombreux, les descendants des Idrissides – ou Hasanides, descendants d'al-Hasan, fils aîné de 'Alî, gendre et cousin de Muhammad –, disséminés un peu partout au Maghreb et souvent assimilés aux

Berbères autochtones, dont ils partageaient la langue, par exemple chez les Ghumâra (Rîf occidental) et à Fès ; ensuite, arrivés au XIIIe siècle, des membres de la Famille, issus d'al-Husayn, fîls puîné de ʿAlî (les Husaynides). Parmi les Husaynides, on trouve les Banû Saʿd, installés dans le Darʿa, et ancêtres de la dynastie saadienne (1554-1669), ou la branche de Sijilmâssa, qui devaient donner naissance bien après à la dynastie alaouite qui règne sur le Maroc actuel depuis 1659.

En 1308, le sultan mérinide Abû Rabîʿ (1308-1310), qui prétendait au califat, fit recenser les chérifs hasanides, qui jouissaient d'une excellente réputation dans la population, peut-être pour les exempter de l'impôt et leur octroyer des pensions, et bénéficier ainsi des vertus magico-religieuses de leur lignée. La vénération du peuple pour ces Hasanides/Idrissides était telle qu'en 1318 eurent lieu à Fès des scènes d'hallucination collective où des personnes crurent apercevoir le fantôme d'Idrîs Ier (m. 788). Abû l-Hasan (1331-1348) alla plus loin et ordonna le recensement de l'ensemble des chérifs, hasanides et husaynides. Ainsi le pouvoir mérinide, dont la légitimité ne reposait pas, à la différence des Almohades, sur un dogme particulier, orienta définitivement sa politique dans le sens d'une intégration des lignages chérifiens et du chérifisme à l'appareil d'État : les honneurs rendus aux descendants du Prophète firent ainsi office d'idéologie de substitution.

Sous le règne d'Abû l-Hasan (1331-1348), les privilèges octroyés aux chérifs furent unifiés et systématisés. Ils avaient le droit de porter les titres de *sayyid* ou de *mawla* (« seigneur »), traditionnellement réservés au souverain, qui devait en outre se lever, lui et son entourage, en présence de leur représentant, appelé « capitaine » (*naqîb*). Ces marques de respect, qui tranchent avec le système almohade dans lequel personne ne pouvait égaler l'*imâm*-calife, étaient destinées à compenser les origines locales, donc peu prestigieuses, des Mérinides. Ce culte des chérifs culmine en 1437, sous le règne contesté d'Abû Zakariyâ b. Wattâs, avec l'invention miraculeuse à Fès du

tombeau d'Idrîs II (m. 818), qui devint le saint patron de la ville, vénéré par le pouvoir et la population.

Sous l'effet du chérifisme, la sainteté maghrébine évolue profondément. Jusque-là, les principaux saints, almoravides, almohades (Abû Hirzim, Abû Ya'zâ, Abû Shu'ayb, Abû Muhammad Sâlih…) ou mérinides (Abû Zayd al-Hazmîrî, Abû Zakariyâ Yahyá al-Hâhî…) étaient des saints autochtones, certains ne connaissant pas l'arabe, comme Abû Ya'zâ (m. 1176). À partir des XIIIe-XIVe siècles, ces saints vont commencer à être qualifiés de *sharîf* et se voir attribuer une ascendance prophétique. Ainsi la famille maraboutique des Amghâr* de Tît dont le principal hagiographe de l'époque almohade, al-Tâdilî (m. 1229), mentionnait l'appartenance aux Sanhâja de la région d'Azemmour, sont désignés comme chérifs, sans doute sous Abû Ya'qûb (1258-1286) ; quant à la monographie qui leur est consacrée au XVe siècle, elle insiste sur leur origine arabe et sur le fait qu'ils descendaient d'un ancêtre venu s'installer dans la région, au début du XIe siècle. Désormais, pour disposer d'un pouvoir charismatique, les saints devaient être étrangers au Maghreb et il était exclu de leur attribuer une origine locale.

La perte de Grenade, de Tanger et de Ceuta, allait donner une dimension politique aux chérifs. Alors que les autorités mérinides, puis wattâsides, brillaient par leur impuissance, les chérifs organisèrent la résistance. Deux confréries soufies dirigées par des lignages chérifiens se distinguèrent à cette occasion : la Shâdhiliyya, du nom d'al-Shâdhilî, disciple d'Ibn Mashîsh (m. 1227), saint tutélaire du Rîf occidental, et la Qâdiriyya, rattachée à 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (m. 1166), enterré à Bagdad. Ces confréries mobilisèrent les populations locales au nom du *jihâd*. Dès 1399, après le sac de la ville de Tétouan, la Shâdhiliyya se substitua aux autorités pour racheter les captifs et organiser la défense de la région côtière très exposée. Dans la seconde moitié du XVe siècle, les chérifs et les confréries participent activement à la compétition pour l'exercice du pouvoir, et c'est à leur alliance dans le Sûs pour chasser les Portugais de

Santa Cruz (l'actuelle Agadir) que les Saadiens doivent d'accéder au pouvoir en 1554.

3. L'EXPANSION LATINE

Au début du XVe siècle, l'expansion ibérique se poursuit et, en 1415, les Portugais s'emparent du port de Ceuta d'où ils évincent les Gênois qui y jouissaient depuis le XIIIe siècle de privilèges importants. Cette conquête est d'autant plus importante que la ville, verrou du détroit de Gibraltar, était la plaque tournante où convergeaient les routes transsahariennes. La menace portugaise et le siège de la ville ne suffirent pas à réunir les factions mérinides, ni *a fortiori* à favoriser une alliance avec l'émirat de Grenade.

3.1. COMMERCE ET CONQUÊTE

La pénétration commerciale des Latins s'est faite progressivement. Dès 1133, les Almoravides avaient passé des traités avec Pise. Sous les Almohades, ces alliances s'étaient renforcées et certaines républiques italiennes avaient obtenu des *funduq*-s à Tunis, à Bougie et à Ceuta, avec des clauses favorables leur permettant d'écouler du fer et des draps contre de la cire, des peaux, de la laine, de l'alun et de la céramique. Ainsi, dès les XIIe-XIIIe siècles, les flottes italiennes s'étaient imposées comme les intermédiaires du Maghreb, non seulement avec les rives septentrionales de la Méditerranée, mais aussi avec l'Orient musulman. Dorénavant c'est par mer que les épices arrivaient dans l'Occident musulman et non plus par voie de terre comme dans les premier siècle de l'Islam.

Ces relations ne furent pas toujours pacifiques ; elles étaient en permanence renégociées en fonction des rapports de force. Profitant ainsi des périodes de succession dynastique, les marchands n'hésitaient pas à se faire pirates, comme les Pisans, pillant trois navires dans le port de Tunis en 1200, quand ce n'était

pas une ville entière, comme les Génois à Ceuta en 1234. Dès cette époque, on trouve des marchands européens loin à l'intérieur des terres, à Fès, à Marrakech, et même associés à des musulmans, dans le Haut-Atlas occidental et dans le Touat.

Dès la fin du XIIIe siècle, la balance des paiements est défavorable au Maghreb qui exporte principalement des matières premières, notamment la laine destinée à approvisionner l'industrie textile européenne en plein essor, et importe des produits finis ou manufacturés, comme des tissus, des draps, des cotonnades, des couvertures, des étoffes et des soieries. L'influence européenne n'est pas seulement matérielle, elle est aussi technique. Alors qu'au XIIIe siècle, le papier était produit localement à Játiva, Ceuta ou Fès, au XIVe siècle, il est devenu un article d'importation au Maghreb, comme en témoignent certaines consultations juridiques sur le caractère licite ou illicite de l'utilisation du « papier chrétien » pour la rédaction de textes religieux. De même, les techniques de compte et d'escompte, mises au point en Italie, furent adoptées par les marchands maghrébins.

L'influence européenne. Consultation juridique d'Abû Sâlim Ibrâhîm al-Yaznâsnî (m. 1388)

« Dans les papiers d'un défunt, on trouve des comptes rédigés en arabe comme on en trouve dans les registres, et d'autres où la nature des objets est donnée en arabe et leur quantité indiquée en chiffres “européens”. Peut-on tenir compte de ces chiffres “européens” ?

Réponse : L'usage des chiffres “européens” s'est répandu chez les musulmans qui les emploient au même titre que les signes qu'ils utilisent pour exprimer les nombres. On peut donc en tenir compte en matière de témoignage. »

3.2. LA DOMINATION MARITIME

Alors qu'au XIIIe siècle, les flottes latines ne dépassaient qu'exceptionnellement le Détroit, au début du XVe siècle, les navires portugais et espagnols croisaient au large du Sûs et du

Sahara. La conquête de Ceuta en 1415 marque une rupture, car elle illustre la volonté des Latins de se substituer aux Maghrébins en tant qu'intermédiaires entre l'Afrique subsaharienne et la Méditerranée. À partir de cette date, les puissances européennes jouèrent un rôle important dans la restructuration des transactions au Maghreb, d'abord en razziant les côtes, puis en s'emparant des principaux ports, poumons économiques de l'intérieur des terres : Ceuta en 1415, Tanger et Arzila en 1471, Melilla en 1497, Mazagan en 1502, Bâdis en 1507, Safi en 1508, Oran en 1509, Bougie et Tripoli en 1510, enfin Azemmour en 1513.

Il n'y eut pas que des conquêtes de villes : on assiste aussi à une dynamisation des littoraux atlantiques avec quelques créations portuaires. Ainsi, entre 1476 et 1550, les Castillans, depuis leur tête de pont des Canaries, annexées en 1403, installèrent un comptoir à l'embouchure de l'Oued Noun, au sud du Maghreb Extrême : Santa Cruz de Mar Pequeña. De leur côté, les Portugais s'implantèrent à Mâssa en 1497, et à Santa Cruz de Aguer, entre 1505 et 1541. Ce faisant, ils déplacèrent les voies commerciales terrestres du désert vers l'Atlantique, désorganisant des structures caravanières qui existaient depuis plusieurs siècles.

Au XVe siècle, les villes perdirent de leur importance, notamment les villes occupées par les Européens et coupées de leur arrière-pays (Safi, Ceuta, Oran, Azemmour, etc.), d'autres disparurent pratiquement comme Bougie ou Anfa, d'autres enfin, comme Marrakech, sans être conquises ou razziées, pâtirent de la désorganisation du commerce. L'insécurité croissante, la crise économique qui l'accompagnait, et les épidémies chroniques contribuèrent au dépeuplement de régions entières ; ainsi les plaines atlantiques : vidées de leur population originelle, elles virent arriver de nouveaux habitants, telles les tribus arabes ma'qil du Dar'a. Comme des vases communiquant, le départ d'une partie des Ma'qil vers le nord, favorisa l'expansion, dans les zones délaissées, de la confédération sanhâjî des Ayt 'Attâ qui prirent le contrôle de toutes les oasis du Dar'a et du Tafilalt. Jusqu'au XIXe siècle, ces mouvements de population se poursuivirent : les tribus sanhâjas (Ayt Idrasân, Zammûr, Guarwân, etc.) cantonnées

jusque-là dans la partie orientale du Haut-Atlas central, se déplacèrent progressivement vers les plaines atlantiques et vers le Moyen Atlas.

Les conséquences dévastatrices des razzias portugaises (Pierre de Cénival, m. 1937)

« Le caïd* ben Melek dit au capitaine d'aller prendre le bourg d'Azrû (près d'Agadir) et les douars des Maures qu'il y avait dans les plaines autour d'Azrû. Ils partirent une nuit, pour se trouver le matin auprès d'Azrû. Ils se cachèrent dans le lit de la rivière jusqu'à ce qu'il fît bien jour et le soleil levé et les troupeaux dans la campagne. Ils sortirent en courant et s'emparèrent des portes ouvertes. Ils combattirent en y entrant, tuèrent beaucoup des habitants à coups de lance et prirent le bourg avec tout ce qu'il y avait dedans. Ils en ramenèrent beaucoup de Maures et de Mauresques, de jeunes garçons et de jeunes filles, de troupeaux et de marchandises de toutes sortes, tapis, burnous, bedens [couverture], khenifs [burnous], haïk [couverture], voiles de femmes et autres vêtements, mais aussi des armes et des chevaux sellés et harnachés, des juments, des bêtes de somme, des mulets et toutes sortes d'animaux, du blé, de l'orge, des dattes, des amendes et beaucoup de fruits de toutes sortes dont ils trouvèrent des chameaux chargés… Don Francisco de Castro en fut enrichi en un tel point que lorsqu'il revint dans le royaume de Portugal, les anciens disaient qu'il apportait un coffre de cuir plein de monnaies d'or et de poudre d'or, qu'il avait gagné dans ses razzias qu'on faisait fréquemment, en sorte que dans un rayon de six milles autour du Cap de Gué [Cap Guir au nord d'Agadir] il ne reste pas de bourgs, villages ou hameaux ou lieux habités, de haut en bas de la montagne qu'il n'eût pris ou pillés. »

La découverte du continent américain et l'expansion ottomane en Méditerranée occidentale conduisirent les Européens à se désintéresser quelque peu du Maghreb, même si les corsaires barbaresques en Méditerranée contraignirent les diplomaties européennes à maintenir des relations avec les pouvoirs maghrébins. Les Portugais se maintinrent à Mazagan jusqu'en 1769, moment où ils ne purent soutenir la pression des tribus avoisinantes. Ils transférèrent alors la population de la ville, composée de Portugais et de locaux, au Brésil où ils fondèrent, sur les bords d'un affluent du fleuve Amazone, Nova Mazagaõ (« la nouvelle Mazagan »). De même, les Espagnols abandonnèrent Oran en 1792, mais ils conservent encore de cette époque ce qu'on appelle les « présides », en fait les trois enclaves de Ceuta,

Melilla et Peñón de Vélez de Gomera, ainsi que trois archipels au large du Rîf.

4. L'ÉVOLUTION DES PRATIQUES ADMINISTRATIVES ET DES PRODUCTIONS INTELLECTUELLES

L'occupation du littoral eut pour conséquence majeure de couper le Maghreb, et tout particulièrement le Maghreb Extrême, du reste du monde méditerranéen, l'amenant à se replier sur lui-même et sur l'intérieur des terres. On attribue ainsi généralement le maintien de la langue berbère dans le Rîf, au fait que la quasi-totalité des ports de la région passèrent aux mains des Latins, limitant considérablement les échanges avec l'extérieur et imposant l'usage d'une langue intelligible par le plus grand nombre. C'est probablement aussi ce qui s'est produit dans la région de Bougie. Cette ville fut longtemps un foyer d'arabisation et de diffusion de l'islam sunnite de rite malikite. Sa destruction par les Espagnols coupa l'arrière-pays de ses relations avec l'Orient et favorisa vraisemblablement la survivance du berbère en Petite Kabylie.

Si l'arabisation de la langue et de la culture avait accompagné l'essor d'empires puissants, il semble que cette période d'émiettement fut favorable d'une part à l'entrée de l'arabe vernaculaire dans la langue officielle, d'autre part à la langue berbère. Ainsi les lettres de chancellerie adressées au roi de Portugal par les autorités wattâsides de Fès ou par celles de Safi se caractérisent par l'usage d'une langue arabe qui se préoccupe moins des effets de style de l'arabe dit « classique » et du mimétisme avec l'Orient. Cette tendance correspond d'une certaine manière à l'avènement des langues nationales dans les usages diplomatiques du monde latin. Quant aux productions littéraires, la multiplication des compilations et des résumés de chroniques, de textes littéraires et de recueils juridiques fut longtemps considérée comme le signe de la rétraction du champ intellectuel. Elle peut aussi être interprétée comme un vaste

mouvement de diffusion des grandes œuvres classiques dans la société.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

BENHIMA Y., 2008, *Safi et son territoire : une ville dans son espace au Maroc (XIe-XVIe siècles)*, Paris, L'Harmattan.

CÉNIVAL P., 1937, « Les Émirs des Hintata, Rois de Marrakech », *Hespéris*, 24, p. 245-259.

COUR A., 1929, *La dynastie marocaine des Beni-Ouattas*, Constantine.

JULIEN Ch.-A., 1931-1994, *Histoire de l'Afrique du Nord, des origines à 1830*, Paris, rééd. Payot.

KABLY M., 1985, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris, Maisonneuve & Larose.

LÉVI-PROVENÇAL É., 1922, *Les Historiens des Chorfas*, Paris, Émile Larose.

GARCÍA-ARENAL M., 2006, *Messianism and Puritanical reform : Mahdis of the Muslim West*, Leiden, Brill.

RICARD R., 1956, *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc*, Paris.

SHATZMILLER M., 1982, *L'historiographie mérinide*, Leyde, Brill.

CONCLUSION

Nous avons insisté sur le phénomène politique qui nous paraît le plus important dans l'histoire du Maghreb entre le XIe et le XVe siècle : le développement de l'appareil, de la notion et des structures d'État dans les sociétés maghrébines, à travers l'émergence d'Empires bureaucratiques, sous-tendus par une idéologie qui transcendait les particularismes locaux au nom d'ambitions universalistes.

Ce processus de construction étatique s'accompagne d'évolutions importantes qui lui sont liées, qu'elles en soient la conséquence ou qu'elles la favorisent, parfois les deux : le rayonnement, à partir des villes de savoir et de pouvoir, du droit musulman sunnite de rite malikite dans l'intérieur du Maghreb qui l'ignorait jusque-là en grande partie ; la diffusion de la culture arabo-musulmane classique en raison de deux facteurs concomitants : l'utilisation de l'élite administrative andalouse par les souverains maghrébins dans le cadre de l'union politique des deux rives du Détroit et l'arrivée continue depuis l'Orient de tribus arabes, intégrées de diverses manières dans le jeu politique local. De nouvelles formes d'organisation socio-politique apparaissent, caractérisées par la diffusion de modèles urbains en rupture avec les précédents : on passe ainsi de villes ouverte sur l'environnement agro-pastoral et tribal des bédouins et des cultivateurs, à des villes avec enceinte, palais, centre administratif et mosquée structurant un espace intérieur clos.

L'historiographie a souvent insisté sur la rupture entre la période almoravide-almohade d'union territoriale du Maghreb et al-Andalus et d'unification dogmatique, et la période suivante, qui serait celle de l'éclatement territorial, des intérêts locaux et de la tri-partition du Maghreb. Pourtant le recul historique conduit à mieux apprécier les éléments de continuité : instrumentalisation des tribus arabes qui pénètrent des zones où elles ne s'étaient jamais installées

auparavant, utilisation de la force militaire des étrangers, construction de complexes palatiaux, volonté d'enraciner, dans le territoire et dans le temps, les emblèmes de pouvoirs ou de dynasties qui avaient très vraisemblablement une conscience aiguë du caractère éphémère de leur existence, caractère théorisé par Ibn Khaldûn dès le XIVe siècle.

Du point de vue religieux, la diffusion d'un même message impérial dans les Grandes mosquées du Maghreb et d'al-Andalus et la répression des régions où des mouvements hétérodoxes s'étaient développés conduisent à estomper la mosaïque religieuse : le Maghreb cesse peu à peu d'être le refuge de formes minoritaires de l'islam, le christianisme autochtone et les différentes formes berbérisées de l'islam disparaissent, le khârijisme/ibâdisme se maintient de manière résiduelle au sud du Maghreb Central, à Jerba et dans certains massifs montagneux de l'Ifrîqiya ; les populations du Jebel Demmar passent au sunnisme au cours des XIVe-XVe siècles, sous l'influence des Arabes d'Orient et des attaques almohades. L'essor des *madrasa*-s à partir de la fin du XIIIe siècle, dans les grandes capitales urbaines, s'inscrit, après la révolution almohade, dans la démarche de sunnisation du Maghreb, de « réhabilitation politique » des Lieux saints d'Arabie et de réintégration du Maghreb dans une histoire qui n'est plus celle des Arabes, mais celles des peuples de l'Islam, Turcs, Arabes, Kurdes, Berbères… Dorénavant le Maghreb n'est plus cette conquête périphérique rebelle, il institue des relations nouvelles avec l'Orient et un nouvel équilibre avec le berceau de l'Islam : ainsi, au XVe siècle, la garde des Lieux saints est-elle confiée aux califes hafsides, ce qui aurait été inconcevable au début de la période et constitue la reconnaissance de leur primat au moins symbolique à l'échelle du monde musulman tout entier.

La réduction de la diversité religieuse du Maghreb s'accompagne de l'essor d'un soufisme fondé sur l'ascétisme et la pénitence, dans toutes les strates de la société. Le saint devient le médiateur par excellence (entre les villageois ou les marchands, et les Bédouins), ou l'intercesseur auprès de Dieu. On le sollicite contre les accidents climatiques et les malheurs naturels, pour faire cesser la pluie ou, plus souvent, la sécheresse, ou pour repousser les attaques des

bêtes sauvages. Du paysan pauvre au riche commerçant, du prince almoravide au souverain hafside ou au sultan mérinide, tous cherchent la bénédiction ou la compagnie des saints. Soufisme et sainteté sont deux phénomènes différents, mais qui se conjuguent fréquemment. Aux saints sont attribués des vertus mystiques, aux maîtres soufis la bénédiction qui découle de l'amour de Dieu. Au cours des XIIIe-XIVe siècles, apparaissent ainsi les premières confréries soufies qui, en essaimant d'un bout à l'autre du monde musulman, forment un contre-pouvoir face aux autorités locales et servent de base à l'islamisation de l'Afrique subsaharienne au cours des siècles suivants.

La politique administrative des Empires bureaucratiques, les flux de population (immigrants andalous ou arabes orientaux), la pression exercée par les Latins sur les littoraux du Maghreb, ont eu des conséquences sur les langues parlées dans la région. Le berbère a perdu au cours des XIIe-XVe siècles de son importance au profit de l'arabe. Les populations locales se sont approprié la langue de leurs maîtres et ont élaboré ce que Jean-Léon l'Africain appelle au début du XVIe siècle « l'arabe corrompu », en fait l'arabe maghrébin.

À partir du XIe siècle, le Maghreb se prépare en quelque sorte à la première mondialisation, celle des XVe-XVIe siècles : on assiste à un développement des ports et des littoraux, à un essor des échanges maritimes aux dépens des caravanes. Au début de la période, la région fournit des produits élaborés ou de luxe aux puissances latines, en revanche, à la fin de la période, elle exporte des matières premières vers le nord et en importe des produits finis, la balance des échanges s'étant complètement renversée. L'échec des dernières tentatives d'unification politique et l'affaiblissement économique ouvrent la région aux conquêtes portugaises et espagnoles, à partir du XVe siècle, ottomanes au XVIe siècle.

DEUXIÈME PARTIE

POINTS D'HISTOIRE

POINT 1

SANHÂJA, MASMUDA ET ZÉNÈTES

1. QU'EST-CE QU'UNE TRIBU ?

2. LES LIMITES DE LA CLASSIFICATION DES TRIBUS MAGHRÉBINES

3. LA TRIBU ET L'EMPIRE, LA TRIBU ET L'ÉTAT, LA TRIBU ET LE TERRITOIRE

La notion de tribu est complexe et le terme est polysémique : la tribu (*qabîla*) est constituée d'un emboîtement de groupes dont les rapports sont décrits en termes généalogiques, chacun étant renvoyé par son nom à un ancêtre commun, lui-même descendant de l'ancêtre d'une fraction plus vaste ; les membres de ces groupes – familles, clans ou tribus – se situent les uns par rapport aux autres à travers ce système, dans lequel priment la parenté, réelle ou fictive. C'est l'ascendance qui confère à la tribu sa profondeur temporelle. Les termes *Ibn* (pluriel *Banû*) en arabe, ou *W* (pluriel *Ayt*) en berbère désignent le rapport de filiation permettant de donner de l'historicité à chaque membre de la tribu par le rattachement à une ascendance, les généalogistes fournissant à l'intérieur-même de la tribu une date et des références.

1. QU'EST-CE QU'UNE TRIBU ?

Un individu rattache les générations précédentes qu'il a personnellement fréquentées ou dont il a entendu parler par un lien vague à un ancêtre éponyme. Il incorpore ainsi son histoire personnelle au destin collectif : plus ancien l'ancêtre, plus noble l'origine. Pourtant les généalogistes eux-mêmes ne pouvaient

remonter qu'une dizaine de générations jusqu'à l'ancêtre éponyme, fondateur supposé de la tribu. Les Zénètes par exemple comptaient douze générations, tout comme les Haskûra, importante fraction des Masmûda.

Il y a rarement unanimité sur le moment d'apparition de l'ancêtre éponyme et sur les personnes lui ayant succédé, les généalogistes rapportant des versions le plus souvent divergentes. Comme tous les récits mythiques, les généalogies officielles étaient sans cesse ré-élaborées lorsque les groupes se recomposaient, ce qui explique les versions contradictoires. La référence généalogique est en fait une manière de décrire des rapports sociaux, dans une vision du monde où prévalent les intérêts familiaux et privés.

La généalogie des Haskûra, fraction des Masmûda, d'après Ibn 'Abd al-Halîm (début du XIVe siècle)

« Les Haskûra [*Iskûrn* en berbère, les « Perdrix »] sont composés de sept tribus, parmi lesquelles les Banû Sakûr b. Fakhsî b. Waskûr b. Danghûl b. Aylân [sorte d'oiseau] et les Ghujdâm [« l'homme mutilé »] b. Fakhsî et les Fatwaka b. Fakhsî b. Sawiwî et des Tîfîft ainsi que des Mastâw et des Glâwa.

'Ubayd Allâh [un des informateurs de l'auteur] m'a dit qu'on lui a rapporté que les Haskûra descendaient de Yahyâ b. Ylârizk b. Yalîltân [« celui qui les a secourus »] b. Tamîla [« tourterelle »] b. 'Abd al-Karîm b. Wâbût b. Tûmart [« la joie »] b. Barzîgan [« celui qui a la joie »] b. Madrâr b. 'Abd al-Dârat b. Yûsuf b. Wâ'rab [« le fils de l'Arabe »]. On m'a rapporté que Fakhsî eut quatre fils, d'après cette source : "je ne sais pas si Mastâw et Tîfîft étaient les enfants de Fakhsî ou de Wâskûr" [l'ancêtre éponyme des Haskûra]. »

Pour qu'une tribu puisse s'emparer du pouvoir, il fallait qu'elle puisse s'appuyer sur l'esprit de corps (*'asabiyya*) que conférait le partage d'un ancêtre commun ; en l'absence de cet élément fédérateur, la tribu ne présentait pas la cohésion et la solidarité suffisantes pour parvenir au pouvoir.

La solidarité de la parenté : une tendance naturelle d'après Ibn Khaldûn (XIVe siècle)

« Entretenir les liens de famille est naturel aux hommes, à de rares exceptions près. D'où l'affection qu'on a pour les proches parents et pour tous ceux qui appartiennent

au même sang ; on voudrait qu'ils soient à l'abri de tout mal et de tout désastre. Un homme se sent humilié si l'un des siens est traité injustement ou attaqué. Il voudrait le protéger en cas de péril. C'est une tendance naturelle à l'homme depuis toujours. Si la parenté est si étroite qu'elle conduit à la fusion et à l'unité, les liens sont évidents et appellent automatiquement à la solidarité. Tandis qu'une parenté éloignée est souvent en partie oubliée. Il en reste, cependant, une certaine notoriété. C'est pour cette raison que, pour fuir l'humiliation que l'on ressent, on se sent obligé de venir en aide à des parents même éloignés, s'ils subissent une injustice. »

2. LES LIMITES DE LA CLASSIFICATION DES TRIBUS MAGHRÉBINES

Les grands généalogistes comme Ibn Hazm (994-1064) et Ibn Khaldûn rattachent ainsi toutes les tribus du Maghreb à deux groupes d'origine : les Butr, dont descendraient les Zénètes, et les Barânis qui se seraient ramifiés en Masmûda et Sanhâja. Cette origine commune (mythique ?) s'accommode mal de la dispersion d'un même nom sur l'ensemble du Maghreb : par exemple, on trouve des Huwwâra en Tripolitaine, dans la plaine de Kairouan, dans les Aurès et aussi près d'Aghmât. Le jeu des migrations, pacifiques ou guerrières, et le processus de prolifération et de fractionnement à partir d'une souche originelle, n'expliquent que partiellement cette dispersion.

En outre on s'attendrait à trouver des traits communs (linguistiques, sociaux, anthropologiques) dans les groupes de même nom, or ce n'est pas le cas, comme le prouve l'exemple des Sanhâja. Cet ensemble tribal est connu des anthropologues pour les formes de matrilinéarité qui caractérisent certaines de ses composantes : les hommes portaient le nom de leur mère, lorsque celle-ci était de condition libre, par exemple les Almoravides Ibn Ghâniya, Ibn Ta'yâsht ou Ibn al-Sahrâwiyya : « fils/descendant de Ghâniya », « de Aïcha » ou « de la Saharienne ». De manière générale le statut social, le nom et la fortune étaient transmis par la lignée maternelle. Notons par ailleurs que les femmes sortaient en public tête nue, sans voile, tandis que les hommes portaient le voile de bouche (comme les Touaregs aujourd'hui). Ces caractéristiques tranchent certes avec celles qu'on observe chez

les autres Berbères où le système reposait sur la patrilinéarité, où le père transmettait son nom et où, parfois, le statut de la mère était indifférent, qu'elle soit esclave, étrangère ou d'une autre religion, mais elles n'étaient pas partagées non plus par tous les Sanhâja du Maghreb.

Sous ce nom en effet, on trouve des groupes aussi variés que les grands chameliers, maîtres de la partie occidentale du Sahara (Lamtûna, Guddâla, Massûfa), les tribus semi-nomades (Lamta et Guzzûla) dominant le Sûs jusqu'au XIIIe siècle, les tribus des Haut et Moyen Atlas (Malwâna, Fishtâla, Garâwa, Banî Ndîr, etc.) et du Rîf oriental (Banî Iznâsan, Buttuya, etc.), ainsi que toutes les tribus qui occupaient l'est de l'Algérie actuelle (Zwâwa, Sadwîkish et Kutâma), à partir d'un axe Alger-Ashîr, sans parler de quelques groupes disséminés dans la plaine atlantique, près d'Azemmour et en Ifrîqiya.

Cette dissémination et la diversité des spécialisations ou des structures anthropologiques posent d'autant plus de problèmes que le terme Sanhâja, tout comme ceux de Masmûda et de Zénète, par son étymologie, renvoie à un mode de vie particulier : « Sanhâja » vient du berbère *iznâgan*, nom composé soit de *azan* « tente » et *agan* « les rezzous » ; ce serait alors « les tentes de ceux qui mènent des razzias », soit de *azn* « expédier, envoyer » et *agan* « troupes formées pour une expédition visant au pillage », il s'agit donc encore de pillage et de razzia, activités courantes chez les nomades du désert.

En ce qui concerne le nom Zénète (*zanâta*), on a les étymologies suivantes : en berbère *iznâtan* est le pluriel d'*aznat*, composé soit de *azn* « envoyer, expédier » et de *attn* « brebis », c'est-à-dire « ceux qui envoient leurs brebis aux pâturages », soit de *azn* « tentes » et de *attn* « être accru », d'où le sens de « tentes nombreuses » ou « campement important ». Des Zanâta se sont installés au Maghreb Extrême à une date indéterminée, peut-être après la conquête arabo-musulmane, mais la « patrie » d'origine des Zénètes est le Maghreb Central dont ils étaient les principaux habitants. Les Maghrâwa, les Tûjîn, les Banû Warsûs, les Banû

Sanûs et les Mérinides sont zénètes. Longtemps d'obédience kharijite, les Zénètes dominaient les grandes oasis du Jarîd, du Zâb, de Ouargla, du Mzâb et du Touat, ainsi que les Djebels Nafûsa et Demmar et l'île de Djerba. Certains d'entre eux étaient paysans, sédentaires et jardiniers, dans les oasis de la vallée du Chélif et du massif de l'Ouarsenis, et d'autres nomades ou semi-nomades sur les Hauts-plateaux du Maghreb Central. La prise du pouvoir par les Mérinides, au Maghreb Extrême, provoqua une nouvelle migration vers l'ouest, notamment à l'est du Rîf où la domination des Zénètes aura des conséquences linguistiques avec l'incorporation dans les parlers berbères locaux d'éléments phonologiques d'origine *znâtî*.

Quant au terme Masmûda, *Imâsmudan* en berbère, il est composé de *mas* « maître/celui qui possède », terme très ancien qu'on retrouve dans le nom du roi numide Massinissa, et de *amûd* « graines, cultures ». Littéralement *Imâsmudan* désigne donc les « gens qui possèdent les semences, ceux qui ont l'habitude de semer », c'est-à-dire les paysans sédentaires. Contrairement aux Zénètes et aux Sanhâja, les Masmûda sont peu dispersés dans le Maghreb. À l'origine, on ne les trouvait qu'au Maghreb Extrême où ils dominaient toute la plaine atlantique, une partie du Rîf occidental et de l'Anti-Atlas ainsi que l'ensemble du Haut-Atlas, certaines tribus, comme les Hazmîra ou les Mzûda étant situées à cheval sur la plaine et la montagne. Parmi les tribus masmûda les plus nombreuses se trouvent les Hintâta, les Hâha, les Dukkâla et les Haskûra. L'expansion almohade conduisit de nombreux individus, voire des familles entières, à s'installer loin de leurs terres d'origine, notamment en Ifrîqiya. Ainsi un grand nombre de familles patriciennes de Tunis, comme les Masmûdî, les Hintâtî et les Mzâlî sont originaires du sud du Maghreb Extrême.

Ces différentes considérations montrent que la généalogie ne suffit pas pour définir les tribus et qu'il faut aussi prendre en compte l'étymologie, les structures familiales, les modes de vie et l'histoire politique.

3. LA TRIBU ET L'EMPIRE, LA TRIBU ET L'ÉTAT, LA TRIBU ET LE TERRITOIRE

Au Maghreb, le système tribal, et plus particulièrement la localisation et l'identité respective des tribus déterminaient la conception de l'espace. À partir du XIIe siècle, la diffusion progressive au Maghreb, Central et Extrême, de structures étatiques et de la notion d'État bouleverse cette conception. En effet les différents pouvoirs qui se succèdent alors, des Almoravides jusqu'aux Hafsides, tentent de transformer les tribus en circonscriptions militaro-administratives, sur lesquelles on puisse prélever des impôts et exiger un contingent pour l'armée. En même temps, les souverains interviennent dans la désignation des chefs de tribu (*cheikh*/*amghâr*) et n'hésitent pas à déplacer les tribus récalcitrantes sur des centaines de kilomètres : ce fut le cas pour les tribus Arabes à qui les califes almohades attribuèrent des terres dans des zones où elles n'étaient jamais allées, en particulier au Maghreb Extrême. On assiste ainsi à deux phénomènes convergents : la territorialisation, c'est-à-dire l'identification relative et conjoncturelle des tribus à un espace spécifique, et leur encadrement par les structures d'État.

Avec les empires almoravide et almohade, les sociétés maghrébines sont intégrées dans des systèmes étatiques élaborés. Cela se marque dans la définition des groupes tribaux comme en témoignent les deux composantes que comporte la définition des Masmûda chez le généalogiste et chroniqueur Ibn 'Abd al-Halîm (m. début XIVe siècle). La première composante est ethno-géographique : l'ensemble masmûda relèverait d'une même famille linguistique dont le parler des Ghumâra, apparenté au Tachelhit, serait assez représentatif et il serait installé dans la région dominée par Marrakech, montagne et plaine, c'est-à-dire la majeure partie du Maghreb Extrême. La seconde repose sur une distinction politique et religieuse : parmi les Masmûda, on distingue ceux du Djebel Dern (Haut-Atlas occidental) qui avaient soutenu les Almohades, et ceux de la plaine, qui s'étaient opposés à eux.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

AMRI L., 1997, *Pour une sociologie des ruptures : la tribu au Maghreb médiéval*, Tunis, Université de Tunis.

BERQUE J., 1953, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine », *Éventail de l'histoire vivante, Hommage à Lucien Febvre*, Paris, p. 261-271.

BERQUE J., 1976, « Logique d'assemblage au Maghreb », *L'autre et l'ailleurs, Hommage à Robert Bastide*, Paris.

MODÉRAN Y., 2000, « Botr et Branès : sur les origines du dualisme berbère médiéval », dans *Mutations d'identités en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, H. Bresc et Ch. Veauvy (dir.), Paris, p. 53-65.

SIDQI A., 1987, « L'interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine peut-elle être dépassée ? », *Hespéris-Tamuda*, 25, p. 127-146.

POINT 2

L'AFRIQUE SUB-SAHARIENNE ET LE MAGHREB

1. LE COMMERCE TRANSSAHARIEN

2. L'IMPORTANCE DE L'OR

Des spécialistes du commerce transsaharien : la famille al-Maqqarî de Tlemcen d'après Ibn al-Khatîb (XIVe siècle)

« Les enfants de Yahyá al-Maqqarî se rendirent célèbres par leur profession de commerçants. Ils facilitaient l'accès à la route du Sahara aux caravanes de marchands, soit en creusant des puits, soit en s'assurant de leur sécurité ; à ce titre, ils se faisaient payer une redevance pour les guides qu'ils fournissaient aux voyageurs, lesquels durant le trajet devaient se conformer à leurs avis. Les enfants de Yahyá étaient au nombre de cinq. Ils avaient mis leurs biens en commun et formé une association dans laquelle ils se partageaient d'une manière égale le produit de leurs opérations commerciales respectives. À Tlemcen s'établirent les deux frères Abû Bakr et Muhammad ; 'Abd al-Rahmân, le frère aîné, alla s'installer à Sijilmâssa. Enfin leurs frères cadets, 'Abd al-Wâhid et 'Alî, choisirent Ilûlâltan [au sud de la Mauritanie actuelle] pour y fonder leur maison de commerce. Dans ces contrées, ils firent l'acquisition d'enclos et de maisons ; ils y épousèrent des femmes et eurent des enfants de leurs esclaves. Celui qui était resté à Tlemcen expédiait à celui qui demeurait au Sahara les marchandises qu'il demandait ; en retour, celui-ci expédiait à Tlemcen des peaux, de l'ivoire, des noix [de cola] et de la poudre d'or (*tibr**). Quant à celui qui habitait Sijilmâssa, il devait informer ses frères de la hausse et de la baisse des prix, les tenant au courant des affaires des négociants et les renseignant sur la situation du pays qui pouvaient les intéresser. Grâce à cette association, la fortune des cinq frères s'accrut de manière considérable ; en fort peu de temps, ils atteignirent un haut degré d'opulence et de bien-être […] Lorsque les frères al-Maqqarî obtinrent, grâce aux pactes et traités signés avec le roi de Takrûr [vallée du fleuve Sénégal situé près du gisement aurifère de Bambuk], des aides et des protections pour leur commerce, ils purent parcourir librement toutes les routes et acquérir d'immenses richesses. En effet, à cette époque, les marchands de l'Égypte ne connaissaient pas encore le chemin du Sahara où convergeait une quantité prodigieuse de marchandises dont les Maghrébins retiraient le prix qu'ils voulaient. »

1. LE COMMERCE TRANSSAHARIEN

La recherche contemporaine, de Jean Devisse à Mohammed Kably, établit une corrélation entre la puissance des souverains musulmans d'Occident, à commencer par celle des Almoravides, et leur déclin postérieur, respectivement à l'essor des échanges entre le Maghreb et l'Afrique sub-saharienne à partir du XIe siècle, et à la réhabilitation des routes de l'est du continent africain dans la seconde moitié du XIVe siècle. Le contrôle des routes de l'or par les Berbères, c'est-à-dire en fait la souveraineté exercée par les dynasties berbères sur leurs débouchés septentrionaux – le carrefour caravanier de Sijilmâssa, et les villes de Tlemcen, d'Aghmât, ainsi que les ports de Ceuta et d'Almería –, se traduit par l'importance administrative et politique de ces cités, érigées, dès l'époque almoravide, en gouvernorats pourvus d'ateliers monétaires. Leur importance stratégique et économique est attestée par les combats acharnés dont elles firent l'objet. Cette corrélation a parfois été jugée comme trop mécanique et déterministe. Pourtant il est indéniable que l'apparition d'États puissants dans l'Occident musulman maghrébin est contemporaine du rôle d'intermédiaire joué par les souverains et les marchands maghrébins entre les régions sub-sahariennes et la Méditerranée, tandis que leur disparition coïncide avec le rayonnement de l'Égypte et l'émergence des Portugais au XVe siècle.

2. L'IMPORTANCE DE L'OR

Parmi les richesses principales importées de l'Afrique sub-saharienne figurait le *tibr*, c'est-à-dire de l'or d'une qualité suffisante pour être utilisé sans affinage et sans alliage dans la frappe des monnaies. L'or était extrait des gisements aurifères situés dans ou autour de la forêt tropicale (gisements de Bambuk, du Bouré et du territoire des Lobi…), puis il était envoyé dans les grands centres caravaniers de Kûgha, de Ghâna, d'Awdâghust et de Gao, mais c'est seulement au nord du Sahara qu'il était transformé en monnaie. Les tonnages concernés ont été évalués à deux ou trois tonnes par an, ce qui impliquait, pour l'extraction, la

mobilisation de plusieurs dizaines de milliers de personnes. Grâce aux données fournies par les géographes arabes, sept itinéraires nord-sud ont été identifiés dans l'ouest du Sahara, s'étendant depuis le littoral atlantique et l'axe Awlîl-Nûl, vers les routes de l'est reliant Tâdmakka à Ghadamés et à Tripoli, en passant par le Tibesti. Les ateliers de frappe de l'or étaient situés dans les cités où débouchaient ces grandes voies du commerce transsaharien : Sijilmâssa, Aghmât, Marrakech, Nûl Lamta et Tlemcen, ainsi que dans les villes stratégiques de Fès et de Salé. Les dinars almoravides permirent la politique impériale menée par les Sahariens et ils furent même connus par les Européens sous le nom de *maraboutins*, *morabetinos*, puis *maravedis*. On en trouve dans des trésors des XIIe et XIIIe siècles jusqu'en Auvergne et au nord de l'Europe.

Cependant les commerçants maghrébins ne disposaient pas d'une entière liberté de circulation et seuls certains d'entre eux purent mettre à profit les bonnes relations qu'ils entretenaient avec les souverains africains pour se déplacer où ils voulaient, comme le prouvent les clauses avantageuses obtenues du roi de Takrûr par les frères al-Maqqarî. Dans l'Empire almohade, c'était le gouverneur de Sijilmâssa qui était responsable du bon fonctionnement du commerce transsaharien et des relations diplomatiques avec le plus important des royaumes africains du XIe au XIIIe siècle, c'est-à-dire le royaume du Ghâna. Les risques étaient grands. Ainsi, dans les années 1190, le souverain du Ghâna fit emprisonner les commerçants maghrébins résidant dans sa capitale. En réaction, le gouverneur almohade de Sijilmâssa envoya une lettre qui, à mots couverts, menaçait le roi de représailles contre les commerçants originaires de son royaume et résidant dans l'Empire almohade. Cette lettre confirme que les Maghrébins n'étaient pas les seuls à traverser le désert. La rupture des relations avec les régions subsahariennes mettait en péril l'approvisionnement du Maghreb en or et fragilisait toute l'économie, d'où l'importance de la fonction de gouverneur de Sijilmâssa : il était chargé d'assurer le cadre diplomatique général,

cependant que les commerçants négociaient leurs contrats directement avec les autorités locales.

Lettre du gouverneur almohade de Sijilmâssa au roi du Ghâna transmise par al-Maqqarî (XVIe siècle)

« Nous sommes voisins dans la bienfaisance en dépit de nos différences en matière de religion. Nous nous entendons sur une ligne de conduite agréée [par Dieu] et nous veillons sur nos sujets. Il est bien connu que l'équité est l'une des obligations des rois pour ce qui touche à la mise en œuvre d'une politique vertueuse. L'iniquité provient seulement des âmes malfaisantes, ignorantes et brutales. Nous avons appris l'emprisonnement de malheureux marchands. Il leur a été interdit de vaquer à leurs affaires. Or la fréquentation de ce pays par les marchands d'esclaves est utile pour ses habitants. Cela aide à la consolidation de son peuplement. Si nous l'avions voulu, nous aurions pu emprisonner les habitants de ces contrées se trouvant sur nos terres. Mais nous ne prendrons pas de mesures de rétorsion. Car il nous importe peu d'interdire certains comportements, pour ensuite les adopter nous-mêmes. Salut. »

Les commerçants maghrébins n'avaient pas directement accès aux gisements aurifères. En effet les rois du Ghâna, du Takrûr et du Mali, ou plus exactement leurs représentants, jouaient le rôle d'intermédiaires, entre les exploitants des gisements d'or ou leurs mandataires, connus sous le nom malinké de « wangara », et les Maghrébins, qui eux-mêmes étaient dans la même position sur le littoral méditerranéen vis-à-vis des puissances chrétiennes (Pise, Gênes, Aragon…). En échange de l'or, les marchands maghrébins exportaient en direction du pays des noirs (*Bilâd al-sûdân*) les productions de leur pays : couvertures, vêtements de laine, turbans, manteaux, verroterie, nacre, objets en fer forgé, cuivre teint, parfums et épices, c'est-à-dire principalement des produits finis contre des produits bruts (or, ivoire, noix de cola, esclaves, peaux…). Les échanges étaient donc plutôt favorables aux marchands musulmans.

C'est probablement l'appât de cet or qui incita les Pisans à signer dès 1133 des traités de commerce avec les Almoravides. Il convient de rappeler qu'après les dernières monnaies carolingiennes au début du IXe siècle, le monde latin ne frappa plus de monnaies d'or, car ce métal était thésaurisé dans les

monastères et les églises. Le système monétaire était donc mono-métallique argent au nord de la Méditerranée, et bi-métallique or et argent au sud. Par la conquête des terres ibériques et maghrébines, par le butin, par la solde des mercenaires chrétiens, par les tributs exigés des principautés musulmanes et par le commerce, les puissances européennes s'assurèrent un premier accès à l'or africain. C'est uniquement avec la découverte des Amériques que les intermédiaires musulmans allaient perdre leur fonction et leur importance, lorsque les Européens eurent un accès direct aux gisements du continent américain.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

BENHSAIN R. et DEVISSE J., 2000, « Les Almoravides et l'Afrique occidentale XIe-XIIe siècle », *Arabica*, 47/1, p. 1-36.

BOULÈGUE J., 1987, *Le Grand Jolof (XIIIe-XVIe siècles)*, Blois, Façades.

DEVISSE J., 1978, *Histoire générale de l'Afrique, Études et documents*, Paris, UNESCO.

FAUVELLE-AYMARD F.-X., 2013, *Le Rhinocéros d'or, Histoire du Moyen Âge*, Paris, Alma éditeur.

POINT 3

L'ALIMENTATION AUX ÉPOQUES ALMORAVIDE ET ALMOHADE

Les céréales constituaient la part essentielle de l'alimentation sauf dans les régions sèches ; ainsi dans les régions sahariennes, la base du régime alimentaire était constituée de dattes, de petit lait et de viande. Dans certaines zones de montagne, comme le Rîf, c'était la farine de gland. Dans le reste du Maghreb, tant à la ville qu'à la campagne, les céréales demeuraient la nourriture de base et étaient consommées sous forme de pains (*khubz*), de galettes, de pâtes diverses (*fidawsh*, *kuskusu*), de soupes, de brouets (*'asîda*), de panades et de beignets fourrés ou pas. Dès le XIIe siècle, le couscous, plat originaire du Maghreb Extrême et composé de pâtes cuites à la vapeur et arrosées de bouillon de viande et de légumes, devient en al-Andalus et en Orient le plat emblématique du Maghreb.

La fabrication de la semoule de couscous, selon un traité culinaire du XIIIe siècle

« On prend de la semoule tendre qu'on dispose dans un grand plat ; on l'arrose d'eau légèrement salée ; on la travaille du bout des doigts jusqu'à ce que les graines soient homogènes ; on les frotte délicatement avec la paume de la main jusqu'à ce qu'elles atteignent la taille d'une tête de fourmi ; On passe alors le tout au tamis fin pour faire partir le reste de farine ; on laisse ensuite reposer en couvrant. »

Il se répandit alors sur les traces des Empires berbères, en Ifrîqiya et dans la péninsule Ibérique, où les chrétiens l'adoptètent après la conquête. On trouve d'ailleurs dans le mobilier fouillé en al-Andalus, notamment à Murcie, des couscoussiers datant des XIIe-XIIIe siècles. Le couscous est l'un des rares plats étrangers qui

soient mentionnés dans le *Gargantua* de François Rabelais, au XVIe siècle, sous le nom de *coscosson* ou *coscoton*.

Recette du couscous fityânî (« des jeunes » ou « des esclaves »)

« Al-Fityânî est une variété de couscous qui cuit avec de la viande et des légumes, comme il est d'usage ; quand cela est fait, on retire la viande et les légumes de la marmite et on les met de côté ; on nettoie ce que la sauce comporte d'os et d'autres impuretés, puis on remet la marmite sur le feu. Quand la sauce bout, on y verse le couscous cuit et plein de graisse ; on laisse la marmite cuire à feu doux, jusqu'à ce que le couscous s'imbibe complètement de sauce ; on le verse alors dans un plat où il s'égalise, on dépose au-dessus la viande bouillie, on saupoudre le tout de cannelle et on le présente. C'est ce qu'on appelle à Marrakech, *al-fityânî*. »

D'après al-Idrîsî (m. 1166), l'un des mets les plus appréciés au Maghreb Extrême était connu sous le nom d'*asalû*, il s'agissait de blé grillé, que l'on pilait pour en faire de la semoule mélangée par la suite avec du miel et du beurre rance ; c'était le mets par excellence des voyageurs.

La qualité de la farine employée servait de marqueur social, les classes aisées utilisaient de la farine de froment d'excellente qualité (*darmak*), là où les ruraux faisaient du pain avec de l'orge, du sorgho ou du millet. Dans les villes, les contrôleurs des poids et mesures des marchés (*muhtasib*) veillaient scrupuleusement à ce que la farine ou le pain ne soient pas frelatés. Les céréales constituant la base du régime alimentaire, la fluctuation de leur production avait des conséquences majeures, l'homogénéité climatique du pays contribuant à aggraver les crises. Les disettes périodiques s'accompagnaient d'épidémies et d'une augmentation significative de la mortalité, par exemple en 1171 ou en 1216-1217, ce que les sources appellent « la sécheresse et la peste ». Au cours de ces crises, on cueillait des plantes sauvages, comme des cœurs de lauriers ou de rhododendrons, et on les faisait bouillir pour les consommer.

Selon les saisons, les légumineuses jouaient un rôle plus ou moins grand dans l'alimentation. Dans les deux traités culinaires

qui nous sont parvenus de cette époque et qui mentionnent des recettes en lien avec les dynasties almoravide, almohade et ziride, on trouve la mention des légumes suivants : choux, céleri, fenouil, pois chiches, lentilles, fèves, aubergines, cucurbitacées, carottes et navets. L'assaisonnement principal était fait de matières grasses : huile d'olive et d'argan, lait et lait caillé, beurre rance. On utilisait aussi des condiments comme l'oignon, l'ail, la coriandre séchée ou fraîche, la lavande, la feuille de menthe, l'olive séchée ou fraîche ainsi que le citron macéré. Dans la cuisine urbaine et aristocratique, on rajoutait des épices telles que le cumin, la cannelle, le poivre, le clou de girofle et le safran.

Il y avait aussi un condiment aujourd'hui disparu, le *murrî*. C'était une sauce composée de farine d'orge ou de blé fermenté et parfumée. Le *murrî* se préparait en grande quantité et se conservait pendant longtemps ; de même, il existait plusieurs façons de l'apprêter. Ibn Razîn (fin XIIIe siècle) ne donne pas moins de quatorze recettes de *murrî*, toutes réservées à la classe aisée. Selon Halima Ferhat, à Ceuta, les riches faisaient appel à des spécialistes qui venaient à domicile fabriquer la quantité de *murrî* nécessaire à la consommation, mensuelle ou annuelle, de la famille. Sa composition et son goût rappellent le *garum* antique et peut être comparé à grands traits à l'actuel *nuoc-mâm* vietnamien. Certains pensent que sa disparition est liée à l'introduction progressive de la tomate au Maghreb, à partir du XVIe siècle après la découverte des Amériques.

Sur le littoral, les populations consommaient du poisson, et des pêcheries de thon sont attestées à Ceuta, et d'aloses sur les bords de l'Oued Umm Rabî'. En ce qui concerne la viande, elle était généralement peu consommée en milieu rural. Cependant, dans les régions relativement prospères comme celle d'Aghmât, c'était une nourriture courante, d'abord parce que les troupeaux ovins, bovins et caprins étaient nombreux, ensuite parce que la chasse n'était pas réservée aux élites, comme dans l'Occident latin, mais qu'elle était pratiquée par toutes les couches de la société. Ailleurs la consommation de lézards, de sauterelles, de tortues, d'escargots, de hérissons et de chiens était sans doute destinée à

pallier un manque de protéines. À l'inverse dans les milieux urbains et aisés, il était de règle de manger de la viande plusieurs fois par jour ; de même, rôtie, bouillie ou frite, elle était servie à la table des rois ; la diversité des viandes employées était un marqueur social : certaines recettes font appel à une dizaine de viandes simultanément, alors que la masse du peuple devait se contenter d'une consommation épisodique de viande de mouton ou de chèvre. Il existait d'autres marqueurs sociaux, telle la consommation de sucre, limitée à l'élite, alors que celle de miel caractérisait la cuisine populaire.

L'étatisation progressive des sociétés du Maghreb accrut vraisemblablement l'écart entre les habitudes alimentaires des élites et celles du peuple. *A contrario*, en période de crise, celui-ci diminuait. C'est ce que laisse supposer Jean-Léon l'Africain lorsqu'il note, au début du XVIe siècle, que contrairement à l'Italie de la Renaissance, il y avait au Maghreb peu de différence entre le repas des grands seigneurs et celui du peuple (la région alors connaissait une grave crise).

Un plat royal : le Sanhâjî (livre de recettes du XIIIe siècle)

« Prendre un tajine émaillé, le plus grand possible. Y mettre les parties nobles du bœuf, du mouton, du chevreau, du gibier. Autant que cela soit possible. Ainsi que du lièvre, du lapin de garenne, du poulet, de l'oie, de la perdrix, des pigeonneaux, des ramiers engraissés, des étourneaux blancs rondelets, des oiseaux gras.

Découper le tout en morceaux de taille moyenne. Laisser entier ce qui ne saurait être découpé. Y ajouter des merguez, saucisses, *harsh* (autre type de saucisses), olives et citrons confits, amandes émondées, pois chiches trempés, feuilles de citron, branches de fenouil. Y ajouter de l'eau, du sel, de l'huile, du poivre, de la coriandre séchée et fraîche, des feuilles de menthe, un oignon découpé et une cuillère de *murrî*.

Badigeonner la viande de safran. Mettre le tajine sur le feu.

Prendre ensuite du chou-fleur de très bonne qualité, ainsi que des navets, des aubergines, du céleri et des carottes, s'il y en a. Les nettoyer, les laver, et les enduire de safran, puis les mettre dans le tajine. Quand le tout est cuit, y ajouter des pommes et des coings, préalablement nettoyés et épluchés. Puis rajouter du vinaigre de bonne qualité, selon le goût. Laisser le tajine sur le feu, jusqu'à ce que le vinaigre soit porté à ébullition, une à deux fois. Enfin il faut enlever le plat du feu pour le laisser cuire à feu doux. Tel est le véritable *sanhâjî* dont font usage les notables. Quant au *sanhâjî* du peuple, nous l'évoquerons en temps et lieu. »

L'opulence de la cuisine royale s'illustre par l'importance prise par des plats inventés et élaborés pour les dignitaires almohades (*Sansabûk* des rois, *al-Sâbûniyya*, *al-Isfîriyya*, etc.). En plus de ces créations originales, les recettes de plats créés à la cour abbasside et portant des noms perses (*sikbâj*, *sanbûsak*, *isfîdhabajât*, *fâlûdhaj*, etc.) furent importées.

En ce qui concerne les boissons, la population consommait toute sorte d'alcool : vin cuit de raisin (*anzîr*/*rubb*), alcool de figues et eau de vie de dattes, comme le prouvent certaines consultations juridiques (*fatw*á) qui évoquent le comportement à adopter vis-à-vis d'enfants qui arriveraient à l'école coranique en état d'ébriété. Malgré la condamnation par les oulémas de la consommation des boissons alcoolisées, celles-ci constituaient un complément calorique important dans des sociétés toujours proches de la famine.

Une consommation très répandue : l'anzîr (al-Idrîsî)

« Les Masmûda ont une boisson appelée *anzîr :* c'est un breuvage sucré qui donne une grande ivresse, plus forte que celle du vin, tellement il est consistant et concentré. Pour le préparer, ils prennent du jus de raisin sucré qu'ils font bouillir jusqu'à qu'il s'en évapore un tiers. Alors ils le retirent du feu et le laissent refroidir avant de le boire. Ils ne peuvent le boire que coupé d'eau à quantité égale. Les gens du Sûs al-Aqsá (extrême sud du Maroc actuel) pensent que la consommation de cette boisson est licite tant qu'il n'y a pas d'ivresse. »

Outre les consultations juridiques, la consommation de boissons alcoolisées est attestée par le nom de la porte d'entrée principale du palais almohade de Marrakech : Bâb al-Rubb « la Porte du raisiné ». C'est par cette porte que les grappes de raisin ou le vin en provenance des cépages de la vallée du Nafîs pénétraient dans la cité en échange d'une taxe. Cependant, à l'époque almohade, on assiste à un recul de la consommation en raison du rigorisme des dirigeants.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Al-Idrîsî, 1985, *Nuzhat al-mushtâq*, texte établi et traduit par H. Sadok, Paris, Publisud.

POINT 4

LA *DHIMMA* ET LES *DHIMMÎ*-S

1. DÉFINITION ET CONTEXTUALISATION

2. LA *DHIMMA* ET LES *DHIMMÎ*-S AUX ÉPOQUES ALMORAVIDE ET ALMOHADE

Les traductions et qualifications des termes de *dhimmî** et de *dhimma* posent d'emblée un certain nombre de questions, tant elles sont contradictoires : « tributaire, protégé » ou « soumis » pour le premier, « protection », « pacte », « statut d'infériorité juridique », qualifié par certains d'« humiliant » ou de « dégradant », pour le second. Il convient donc d'éviter les anachronismes et de ré-historiciser ces deux concepts.

1. DÉFINITION ET CONTEXTUALISATION

Dans le Coran, le terme utilisé pour l'accord passé avec les Gens du Livre – les chrétiens et les juifs – est *'ahada*, qui signifie « passer un pacte » (*'ahd*). Mais deux versets, qui évoquent les incroyants qui ne respectent ni la parenté, ni le pacte conclu, utilisent le terme de *dhimma*, pour désigner ce pacte (Coran, IX, 8 et 10). Ainsi le Coran est-il assez elliptique sur la nature de ce pacte et, dans le passage cité, il dénonce en fait les hypocrites feignant en paroles d'adhérer à un accord qu'ils trahissent dans leurs actes.

La *dhimma* et le statut de *dhimmî* apparaissent empiriquement au fur et à mesure des conquêtes du premier siècle de l'Islam. Ces catégories juridiques, comme il y en a tant d'autres, furent forgées par les docteurs de la Loi (les *fuqahâ'*) à partir d'un terme coranique, sans réel contenu et précisé progressivement par une

Tradition – les dits et faits (*hadîth*) attribués au Prophète Muhammad, et la *Sîra*, l'hagiographie du Prophète – qui se précise et se définit peu à peu. C'est au moment de la constitution d'un Empire dirigé au nom de l'islam par des souverains, les Omeyyades (660-750), contraints de gérer empiriquement une population très majoritairement non-musulmanes que ces deux catégories juridiques apparaissent. Les dirigeants de cet Empire immense s'étendant de la péninsule Ibérique aux frontières de l'Inde ne disposaient pas encore des instruments du droit musulman (*fiqh*) que les savants allaient devoir établir justement pour faire face aux situations nouvelles : version définitive et incontestée du Coran et recueils de traditions. Ainsi, la très grande majorité de la population de l'Empire étant non-musulmane, le statut traduit un véritable pragmatisme juridique, permettant à une minorité, arabe et musulmane, de s'assurer l'adhésion et la fidélité d'une population qui n'adhérait pas à la foi de ses dirigeants.

On conçoit ce que ce statut a pu représenter de liberté à une époque où les minorités religieuses, chrétiennes hétérodoxes ou juives, étaient persécutées par les pouvoirs byzantins, wisigothiques ou sassanides. L'arrivée de dirigeants mettant sur le même plan les religions non musulmanes (judaïsme, zoroastrisme, christianisme), du moment qu'elles n'entraient pas en contradiction avec le culte principal – interdiction d'insulter la religion des dirigeants et le Prophète de l'islam – et attribuant à ces populations le droit de conserver leurs biens, leurs lieux de culte, leurs pratiques religieuses et de les transmettre, a été perçue comme une réelle amélioration par beaucoup.

En échange de ce statut, certaines contraintes pesaient sur les *dhimmî*-s : le mariage avec une femme musulmane était interdit, de même que le prosélytisme ; vers 850, une ordonnance du calife abbasside de Bagdad al-Mutawakkil les oblige à se vêtir différemment (habits jaunes et ceintures spéciales) ; ils ne devaient pas édifier de bâtiments plus élevés que ceux des musulmans (ce qui atteste en même temps le partage des mêmes quartiers), ni boire de vin ouvertement. Ils pouvaient restaurer les anciens lieux de culte, mais non en construire de nouveaux, ni

porter d'armes, ni aller à cheval, mais seulement à dos d'âne ou de mulet ; enfin les morts devaient être enterrés discrètement. En outre, les personnes relevant de la *dhimma* devaient payer un impôt spécifique : la *jizya*. Cet impôt, calculé en fonction du nombre d'individus – c'est la raison pour laquelle on parle souvent de « capitation » –, était prélevé collectivement par les autorités de ces communautés : les prêtres, les rabbins ou les notables juifs. Telle est la *dhimma* des premiers siècles de l'Islam. La solidarité du groupe et la *dhimma* peuvent être perçus comme l'institutionnalisation d'un système communautaire.

Cependant, comme dans tous les domaines du droit, islamique ou non, la norme diffère bien souvent de la pratique. Tout discours définitif conduisant à l'essentialisation est vain, à propos d'un statut qui a pu constituer un compromis très favorable aux minorités durant des siècles, et parfois à l'inverse justifier une oppression à d'autres époques, en ayant alors parfois un côté infamant et dégradant. Ce statut était donc à la fois inégalitaire *et* protecteur, communautariste *et* tolérant, en ce qu'il laissait des groupes de personnes se gérer de manière autonome, dans le cadre d'une loi générale englobante.

2. LA *DHIMMA* ET LES *DHIMMÎ*-S AUX ÉPOQUES ALMORAVIDE ET ALMOHADE

L'impact de la prédication almohade et son succès auprès des juifs (Simon Lévy)

« Dans quelle mesure le Mahdî (Ibn Tûmart) n'a-t-il pas pu être identifié par certains juifs au Messie annoncé dans diverses sources au début du XIIe siècle, à une date si proche de celle de la prédication d'Ibn Tûmart, et par des voix aussi respectées que celles de Yéhuda Halévi (m. 1141) et de Moshé Dar'î (m. après 1122) ? Toujours est-il que le trouble s'empara des esprits et que la communauté fut traversée par des courants contraires, sur fond d'intolérance religieuse, inaccoutumée en Occident musulman, et de rigorisme almohade… Certes, un courant s'en tenait au judaïsme. De grands écrivains juifs poursuivaient leurs travaux d'ordre religieux : Shimon Ben ‘Aqnin de Fès et son homonyme de Ceuta, Yusef ben Yehuda ben ‘Aqnin… Et de nouveaux messies allaient se proclamer en 1147 [date de la prise de Marrakech par les Almohades] et 1172 [année venant après à une disette, suivie d'une épidémie,

une des pires qu'ait connues le Maghreb au XIIe siècle], ce qui, dans le nouveau contexte, confinait à la recherche du martyre. Mais un autre courant s'interrogeait, en partant des enseignements mêmes du judaïsme, et se demandait si les Almohades au credo unitariste sans faille, n'était pas désormais "le peuple élu" par Dieu pour porter la parole divine. La mission du peuple juif en tant que « peuple prêtre » était-elle achevée ? Pourquoi Dieu semblait-Il les abandonner ? Les interprétations des prophéties de Daniel n'allaient-elles pas dans le sens d'un mouvement religieux dont les armes connaissaient des succès répétés ? Dans ces conditions valait-il la peine de continuer à pratiquer le judaïsme dans le secret des foyers ? Le mathématicien, philosophe et polémiste Samuel b. 'Abbâs al-Maghribî fit le pas et proclama sa nouvelle foi. Nous connaissons ce questionnement – du moins en partie – par la réponse que lui apporta Rabbi Maïmon, père de Maïmonide, en 1159, dans son *Iggeret Ha-nehama* (« Épître de la consolation »). L'argument essentiel était "Dieu n'oubliera pas l'alliance qu'il a juré à tes pères". Dieu, comme un père, châtiait son peuple, mais ne voulait pas sa destruction. La réussite politique des Almohades ne signifiait pas que la préférence de Dieu pour Moïse et son peuple était caduque. Et il exhortait les juifs à méditer l'exemple de Daniel bravant l'édit royal parce qu'un édit royal est révocable, mais non une alliance divine. »

Almoravides et Almohades ont eu une attitude très différente, aux résultats pourtant similaires, vis-à-vis de la *dhimma*. À la fin du XIe siècle, la population du Maghreb et d'al-Andalus compte encore de nombreux *dhimmî*-s, juifs ou chrétiens arabisés, lointains descendants de la population présente avant la conquête arabo-islamique. Les Almoravides, en orthodoxes rigoristes, respectaient la *dhimma*, mais les conflits croissants avec les royaumes chrétiens du nord de la péninsule Ibérique, renforcés par une forte immigration française, rendirent la situation des chrétiens andalous (les Mozarabes) de plus en plus inconfortable. Les nouveaux souverains berbères accrurent sur eux la pression fiscale et, inquiets de nourrir en leur sein une cinquième colonne, les contraignirent finalement à l'alternative suivante : la conversion ou l'exil. De nombreux mozarabes se réfugient alors à Tolède, capitale de l'empereur Alphonse VII de Castille-Léon (1126-1157), contribuant ainsi paradoxalement à l'arabisation de la ville et des colons francs. Le bas-clergé mozarabe y fut marginalisé par la hiérarchie ecclésiastique, d'origine bourguignonne et favorable à la réforme grégorienne. Disparut ainsi, non sans résistance, la liturgie

wisigothique dont la mémoire avait été conservée durant les cinq siècles précédents sous domination musulmane.

Les juifs et le calife almohade al-Mansûr d'après al-Marrâkushî (XIIIe siècle)

« Vers la fin de son règne Abû Yûsuf al-Mansûr (m. 1199) ordonna aux juifs habitant le Maghreb de se différencier du reste de la population par une mise particulière, consistant en vêtements foncés pourvus de manches si larges qu'elles tombaient jusqu'aux pieds et, au lieu de turban, en une calotte de si vilaine forme qu'on l'aurait prise pour un bât et qui descendait jusqu'au dessous des oreilles. Ce costume devint celui de tous les juifs du Maghreb, et le resta jusqu'à la fin du règne de ce prince et au commencement de celui de son fils Abû 'Abd Allâh. Celui-ci le modifia à la suite des démarches de toutes sortes faites par les juifs qui recoururent à l'intercession de tous ceux qu'ils croyaient utiles. Abû 'Abd Allâh al-Nâsir leur fit porter des vêtements et des turbans jaunes, et c'est le costume qu'ils portent encore en la présente année 1224. Ce qui avait engagé Abû Yûsuf à prendre cette mesure et à leur imposer un vêtement particulier et distinctif, c'était ses doutes sur la sincérité de leur foi musulmane, il disait : "Si j'étais sûr qu'ils fussent réellement musulmans, je les laisserais se confondre avec les musulmans par mariage et de tout autre manière ; mais si j'étais sûr qu'ils fussent infidèles, je ferais tuer tous les hommes, je réduirais leurs enfants en esclavage et je confisquerais leurs biens au profit des fidèles. Mais j'hésite à leurs égards". On n'accorde point chez nous [au Maghreb, l'auteur écrit pour un public oriental] le statut de *dhimmî* ni aux juifs, ni aux chrétiens, depuis l'établissement des Almohades au Maghreb, il n'existe plus ni synagogue, ni église. Seulement chez nous, les juifs professent extérieurement l'islam ; ils prient à la mosquée et enseignent le Coran à leurs enfants, en se conformant à notre religion et à notre loi. Dieu seul sait ce que cachent leurs cœurs et ce que renferment leurs maisons. »

La position almohade sur la question est nettement différente. L'almohadisme, ou dogme de l'Unicité divine (*tawhîd*), élaboré par les plus grands intellectuels de l'époque (Ibn Tufayl et Averroès) était conçu comme avènement ultime de la Révélation. Dans cette optique, le pouvoir almohade (*amr*) était la réalisation de l'Ordre divin (*amr Allâh*) ; il contraignait donc non seulement les juifs et les chrétiens, mais aussi les musulmans eux-mêmes à la conversion. Cela explique que le grand savant juif Maïmonide (1138-1204) ait pu être accusé en Orient d'apostasie, car avant son départ pour l'Orient, il ne put vivre et grandir au Maghreb, de 1147 à 1165, que comme musulman almohade.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

DAKHLIA J., 2005, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en islam*, Paris, Aubier, coll. « La Collection historique ».

FIERRO M., 2011, « A Muslim land without Jews or Christians. Almohad policies regarding the 'protected people' », dans A. Fidora et M. M. Tischler (éd.), *Christlicher Norden-Muslimischer Süden*, *The Iberian Peninsula in the Context of Cultural, Religious and Political Changes (11th-15th Centuries)*, Münster, Aschendorff, p. 231-247.

LÉVY S., 1994, « Messianisme, Mahdi et crise almohade », dans A. Kaddouri (dir.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Université Mohamed V, p. 31-46.

POINT 5

CEUTA

1. CEUTA, VILLE DE SAVOIR
2. CEUTA, PORT DU DÉTROIT
3. CEUTA AUTONOME

Une ville dédiée au commerce d'après la description d'al-Ansârî (XVe siècle)

« Le nombre des marchés s'élève à 174 ; la ville elle-même en compte 142 et les trois faubourgs urbains 32. Parmi les plus importants et les plus remarquables, on identifie le grand *sûq al-'Attârîn* (marché des épices) et le *Simât al-'udûl al-muwwaththiqîn* (la Halle des notaires) qui sont adossés à la Grande mosquée […] Les marchés de vivres, de produits de bouche, de fruits, de gras et autres sont le Grand marché (*al-sûq al-kabîr*) et le Marché du cimetière de Zaglû (*al-sûq maqbarat Zaglû*) à l'est de la ville. Les marchés consacrés aux articles en cuivre, si bien teints et ouvragés sont la spécialité exclusive de Ceuta où se trouve le marché des quincailliers.

Le nombre des *funduq*-s, selon le témoignage des habitants de la ville, atteint les 360. Le plus imposant d'entre eux, et celui qui dispose de la cour la plus vaste, est le grand *funduq* destiné à entreposer les céréales. Ce *funduq* a été construit par Abû l-Qâsim al-'Azafî (m. 1279) et figure parmi ses merveilleuses réalisations à Ceuta. Il comprend cinquante entrepôts, magasins et pièces hautes, pouvant contenir des milliers et des milliers de *qafîz* [unité de mesure pré-métrique] de céréales. Il est tellement immense qu'il possède deux portes ; l'une ouvre sur la cour intérieure et l'autre sur les rues alentours qui mènent à un niveau supérieur, car le dénivelé est important à cet endroit-là. Par ces portes arrivent les chameaux chargés malgré la pente. En voyant [toutes ces montures] qui pénètrent par cette porte supérieure et leur tenue dans ces rues, chargées de céréales, on ne peut qu'être frappé par ce spectacle. Juste moins grand, parmi les *funduq*-s destinés à accueillir les personnes, marchands ou non, on trouve le *funduq* connu sous le nom de *funduq* de Ghânim. Il comporte trois étages, 80 pièces et 9 chambres hautes. Il est de construction ancienne et je pense qu'il est l'œuvre des Almoravides. Le *funduq* le plus ouvragé est le *funduq* de l'Oranais. Il est consacré aux travaux de gypserie et de menuiserie.

Le nombre de locaux dédiés au commerce de la soie, tissée ou écrue, est de 31, sans compter ceux intégrés aux marchés. Ils se trouvent un peu partout au détour des ruelles ou des halles de la ville. Le plus imposant est le local situé en bas de la rue Khattâb (*Zuqâq Khattâb*). Il s'élève dans les airs telle une forteresse, sur trois étages. Au centre, se dresse une mosquée.

Le nombre de magasins atteint les 24 000 ; autrefois, il était plus élevé.

Le nombre des bureaux de l'administration fiscale s'élève à quatre. Le bureau des Douanes, situé en face des *funduq*-s des chrétiens, là où se trouve la Halle. Ces *funduq*-s sont au nombre de sept, dont quatre sont alignés sur une seule rangée, les trois autres sont dispersés. On peut citer le bureau de l'Emballage et du Déballage des marchandises, connu sous le nom de Halle (al-Qâ'a), là où se trouvent les marchands d'épices. Le bureau du Bâtiment, de la Menuiserie et des activités afférentes, et le bureau de la frappe de la Monnaie des musulmans sont situés dans la forteresse de la ville.

Le nombre des fouleries est de vingt-cinq ; elles sont toutes situées sous les remparts, les forteresses et les ports ».

Stratégiquement située sur le Détroit de Gibraltar, face à al-Andalus, entre la Méditerranée et l'Atlantique, Ceuta, Sabta en arabe, prend son essor dans la seconde moitié du XIe siècle. Certes, à la fin du Xe siècle, les Omeyyades en avaient fait leur base pour leurs expéditions au Maghreb, et le gouverneur Suggût al-Barghawâtî (m. 1084) lui avait donné sa première indépendance, mais ce sont les Empires berbères qui en firent l'une des cités les plus importantes du Maghreb, sur tous les plans, politiques, militaires et économiques. En effet, pour soutenir leur ambition transcontinentale, ces deux Empires devaient contrôler un mouillage sûr leur permettant de transporter des troupes de part et d'autre du Détroit, de fermer celui-ci aux ennemis et de canaliser les voies de l'or.

Le site aisé à défendre de Ceuta la fit probablement choisir plutôt que Tanger, trop exposée. Jusqu'à l'époque mérinide, les différents pouvoirs successifs dotèrent la ville d'infrastructures exceptionnelles : plusieurs mosquées monumentales, des dizaines de *funduq*-s, des *madrasa*-s, des silos et des fontaines aux dimensions et à l'architecture imposantes, des portes comparables à celles de Fès et de Marrakech, enfin un remarquable système défensif comprenant citadelles, enceintes, fossés, tours de garde échelonnées à intervalle régulier sur tout le littoral jusqu'à Tanger, pour se prémunir contre toute offensive maritime, ainsi que des mouillages fortifiés pour protéger la flotte.

1. CEUTA, VILLE DE SAVOIR

La position stratégique et la richesse de la ville y attirèrent, dès le XIe siècle, de nombreux savants d'al-Andalus, de Sicile et d'Ifrîqiya, savants qui contribuèrent à en faire un foyer d'arabisation et de diffusion de l'islam sunnite de rite malikite au Maghreb. Sous les Almoravides, c'est le grand juge de la ville qui administrait la cité, ce qui est révélateur de la fortune dont jouissaient les savants et jurisconsultes malikites sous le règne des Sahariens. Quelques familles monopolisaient la fonction, tels les Yarbû', les 'Iyâd ou les Ghâzî. L'un d'entre-eux, le cadi 'Iyâd (1081-1149) prit le pouvoir au moment où les Almoravides le perdait. Il contribua à remettre les clés de la ville aux Almohades, mais se révolta peu après. Il fut alors exilé dans le Tâdlâ. Considéré comme un saint, il est l'auteur d'un des recueils jurisprudentiels les plus consultés au Maghreb depuis la période médiévale.

Les Almohades continuèrent d'utiliser les compétences des lettrés de Ceuta, mais en évitant de leur laisser sur place le monopole des charges, en réduisant leurs prérogatives et en essayant autant que possible de les éloigner. Cela n'empêcha pas les savants de garder auprès de la population une influence morale et un prestige social incontestables. C'est ainsi qu'un jurisconsulte, petit-fils d'un juge et fils d'un enseignant renommé, Abû l-Qâsim al-'Azafî, s'empara du pouvoir vers 1236 et fonda une dynastie qui dirigea la cité durant près d'un siècle. En outre, très tôt, la population et les autorités accueillirent favorablement les saints ou mystiques célèbres, comme Abû Madyan (m. 1198), Ibn 'Arabî (m. 1240) et Ibn Sab'în (m. 1268), lorsqu'ils passaient dans la ville. Le soufisme put ainsi s'y épanouir en étroite relation avec les courants qui dominaient en al-Andalus.

Ceuta abritait aussi une école de grammaire réputée dans tout le monde arabe, et sa contribution à la médecine et à l'astronomie fut importante. D'une manière générale, le savoir n'était pas limité à un petit cercle ; il était assez largement répandu en particulier chez les marchands. C'est probablement la place qu'il occupait dans la ville qui est à l'origine de la construction d'une des toutes

premières *madrasa*-s du Maghreb, connue sous le nom d'un riche marchand, Abû l-Hasan al-Shârrî. Le sultan mérinide Abû l-Hasan (1331-1348) en créa d'autres, si bien qu'au début du XV[e] siècle, Ceuta comptait une soixantaine de bibliothèques, certaines appartenant à des personnalités ou des familles connues, d'autres aux mosquées et aux *madrasa*-s. Ces dernières étaient constituées en biens de mainmorte (*habûs**) à l'usage des étudiants. À la fin du Moyen Âge, seule Fès pouvait rivaliser avec Ceuta sur le plan intellectuel, tant par le nombre que par la qualité des ouvrages produits et conservés.

2. CEUTA, PORT DU DÉTROIT

Au cours de la période almoravide, le premier port de l'Empire était Almería, dont les grands amiraux, comme les Banû Maymûn, étaient issus. Mais le port andalou perdit son statut lorsqu'il fut occupé par les armées d'Alphonse VII (1147-1157) et il s'effaça définitivement au profit de Ceuta. Tirant les leçons des progrès navals accomplis par les puissances latines, les califes almohades donnèrent la priorité à la rive méridionale du Détroit et, en premier lieu, à Ceuta, qui devint le lieu de mouillage de la flotte califale. La province du Maghreb Extrême, dont relevait la ville, s'étendait sur tout le Rîf occidental ainsi que sur les régions d'Algésiras et de Tarifa. L'administration de cette province étendue lui assurait un accès direct aux immenses ressources en bois de la région. Quatre fonctions principales étaient assignées à Ceuta : point de passage entre al-Andalus et le Maghreb, débouché commercial des routes transsahariennes, arsenal, lieu d'embarquement du corps expéditionnaire almohade. Pour que Ceuta puisse assurer au mieux sa mission, les autres ports maghrébins de la région, c'est-à-dire Tanger, Qasr al-Majâz (le château du Détroit), Bâdis, Ghassâssa, dépendaient d'elle. Cette cohésion et cette abondance de moyens visaient à fermer le Détroit aux puissances ennemies surtout chrétiennes qui se faisaient sans cesse plus menaçantes. Pour compléter ce dispositif au nord, les Almohades dotèrent la Montagne de Gibraltar d'un puissant complexe défensif. Par

ailleurs la majorité des marins combattants étaient recrutés à Ceuta, où l’on trouvait de nombreux camps d’entrainement.

3. CEUTA AUTONOME

Profitant de l’affaiblissement de l’État central, un groupe de commerçants s’empara du pouvoir à la fin des années 1220. Finalement un commerçant d’origine andalouse, al-Yanashtî, s’imposa et il parvint à résister au calife almohade al-Ma’mûn (1227-1232). Cependant, inquiète des ambitions italiennes, qu’illustre le pillage de la ville par les Génois en 1234, l’élite marchande favorisa une restauration de l’autorité almohade sous le règne d’al-Rashîd (1232-1242). Celui-ci choisit un gouverneur originaire de Valence, Ibn Khalâs, mais qui était connu localement parce qu’il était responsable des bureaux de la douane.

Ce gouverneur bénéficia en fait d’une large autonomie et sa cour, composée de poètes et de savants, fut une des plus brillantes du XIIIe siècle au Maghreb. À la mort d’al-Rashîd, Ibn Khalas se déclara indépendant. Son règne fut marqué par l’afflux des Andalous qui fuyaient l’avancée chrétienne et par les ravages opérés par les troupes mérinides dans le nord du Maghreb Extrême. Il s’ensuivit la grave famine que vécut la ville en 1240. Pour faire face aux Mérinides, proches, Ibn Khalâs reconnut le calife hafside de Tunis, Abû Zakariyâ (1228-1249). Mais la population de Ceuta n’aimait pas cette autorité étrangère et à la mort du calife, elle se révolta et porta au pouvoir un notable de la ville Abû l-Qâsim al-‘Azafî (m. 1276) ; celui-ci fonda une dynastie, qui reconnut le califat almohade de Marrakech.

Al-‘Azafî prit seulement le titre de « docteur de la Loi » (*faqîh*) et de « chef du conseil » (*ra’îs al-shûra*). Il s’appuyait sur un conseil composé de savants et de notables de la cité, se substituant ainsi à un pouvoir central défaillant. Grâce aux importants moyens financiers du port, à la cohésion de la population et aux fortifications de la ville, al-‘Azafî et ses successeurs parvinrent à résister aux attaques mérinides, aragonaises et nasrides jusqu’en

1320, date à laquelle la ville tomba aux mains des sultans de Fès. Contrairement à l'Ifrîqiya où, dès le XIe siècle, de nombreuses villes étaient parvenues à devenir plus ou moins autonomes, telles Tripoli ou Mahdia, le cas de Ceuta est unique au Maghreb Extrême et Central.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

CHÉRIF M., 1996, *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan.

DUFOUCQ Ch.-A., 1955, « La question de Ceuta au XIIIe siècle », *Hespéris*, 42, p. 67-128.

FERHAT H., 1992, *Sabta des origines à 1306 : vie et mort d'une cité*, Madrid, Casa de Velázquez.

LÉVI-PROVENÇAL É., 1941, « Une description de la Ceuta musulmane au XVe siècle », *Hespéris*, 12, p. 158-163.

POINT 6

LE CULTE DES SAINTS

La principale manifestation du culte des saints en Islam est la *ziyâra*, la visite pieuse sur la tombe d'un personnage vénéré. Parfois ce n'est pas la sépulture, mais un lieu rattaché à la prédication ou à la retraite du saint, qui fait l'objet d'une attention particulière. Ce pèlerinage s'inscrit dans un contexte plus large qui voit le développement du soufisme, le courant mystique de l'islam, dans l'Occident musulman au XIe siècle et sa grande diffusion durant les XIIe-XIVe siècles. Toutes les villes et toutes les régions se rattachent alors à la mémoire d'un saint et les coupoles (*qubba*) identifiant les sanctuaires se multiplient. La vénération dont ces personnages font l'objet touche l'ensemble de la population, indépendamment de l'origine géographique ou de la catégorie sociale : riches et pauvres, citadins et ruraux, Andalous et Maghrébins.

Très tôt cet engouement populaire parut suspect à certains jurisconsultes (*fuqahâ'*) malikites qui, sans aller jusqu'à interdire les manifestations de piété autour des tombes, ont émis à leur égard un certain nombre de réserves. Plus que les notices des dictionnaires hagiographiques médiévaux, ces critiques, présentes dans des recueils de consultations juridiques (*fatwa*-s ou *nawâzil*), constituent une source d'information très importante sur les modalités pratiques des visites pieuses et des pèlerinages. Ainsi les *fatwa*-s rappellent qu'il est interdit d'adresser une prière directement à un saint, d'invoquer celui-ci pour s'attirer sa bénédiction, voire de se prosterner ou de se rouler sur sa tombe. De même, il n'est pas autorisé de bâtir des mosquées sur ces tombes. Ces recommandations témoignent *a contrario* de l'essor de ces pratiques, bien attestées durant toute la période médiévale,

en ville comme à la campagne, et de la préoccupation qu'elles suscitent dans les milieux traditionnels.

Contrairement à l'Orient, où beaucoup de lieux de culte sont liés aux premiers musulmans arabes (Khâlid b. al-Walîd), aux 'Alides (al-Husayn, al-Hasan…), aux membres de la Famille, ou aux prophètes du monothéisme abrahamique (Abraham, Noé, Isaac, Jésus-'Isâ…), la plupart des saints du Maghreb, Extrême et Central, ont vécu à l'époque des empires berbères, almoravide et almohade, ou des royaumes, mérinide, hafside et 'abdelwâdide, qui leur ont succédé. Rares sont les exceptions : 'Uqba b. Nâfi' (m. 682-683), un des artisans de la conquête du Maghreb, enterré dans la région de Biskra (à l'est de l'Algérie actuelle), et certains de ses compagnons, tel Shâkir qui, sur la route entre Marrakech et Safi, fait déjà l'objet d'un culte au début du XIe siècle.

La dépouille d'un saint gyrovague : un enjeu de taille d'après al-Tâdilî (XIIIe siècle)

« Abû Muhammad Zammûr b. Ya'lâ al-Hazrajî des Banû Zawtanâsân [sud de Safi], du pays de Hazraja. Il demeura un temps au *ribât* Tânûtan Tahîr de Dukkâla [plaine atlantique], puis alla à Marrakech et se fixa finalement à Kussâta où il mourut en 1160. À sa mort les tribus se disputèrent sa dépouille, chaque tribu disant : “Nous l'enterrerons chez nous pour avoir sa bénédiction. Les habitants du lieu où il a été enterré évoquent toujours les bénédictions ainsi reçues”. »

Les saints avaient le plus souvent une attitude réservée à l'égard des pouvoirs temporels et ils exprimaient souvent des critiques ouvertes contre les princes. Les hagiographies nous les décrivent refusant les honneurs ou les fonctions officielles. Aussi certains lieux de culte se transformèrent-ils en lieu de rassemblement pour les opposants au régime, comme lors du pèlerinage annuel au *ribât* Shâkir, où, par milliers, les pèlerins venaient écouter des prédicateurs tenir des propos extrêmement durs à l'égard du pouvoir almohade.

Le rythme des visites sur les tombes des saints était en général annuel : ainsi, une fois par an des caravanes se mettaient en branle depuis Ceuta et Fès à destination de la tombe d'Abû Ya'zâ.

De même, le *ribât* Shâkir accueillait les visiteurs lors de la « nuit de la Puissance/du Destin » (*laylat al-qadar*), entre le 26 et le 27 du mois de ramadân. En dehors de la fête du saint, le flot de pèlerins diminuait, mais ne cessait jamais complètement. Un système de relais et d'hôtelleries apparut progressivement sur les routes conduisant vers les grands sanctuaires, pour garantir la sécurité, l'hébergement et l'accueil des pèlerins, qui recevaient, dans leur voyage pieux, l'appui et le soutien des milieux dévots locaux.

Al-Tamîmî raconte son pèlerinage auprès du cheikh Abû Ya'zâ (XIIe siècle)

« Je le vis à Fès quand il y vint. J'étais enfant à ce moment-là, c'est mon père qui m'amena à lui. Il fit une invocation en ma faveur, puis il passa sa main sur ma tête. Quand je grandis, je me rendis dans son village avec un groupe de novices (*murîdûn*). Il est situé à trois jours de marche de Fès [dans le Moyen Atlas] – Que Dieu la garde. À peine passions-nous sur notre chemin près de quelque habitations ou campements que les gens venaient à notre rencontre en disant : – "Ce sont les hôtes du cheikh". Si c'était la fin de la journée, ils nous offraient le gîte et le couvert, et si c'était le début, ils nous proposaient du lait. Il en fut ainsi jusqu'à notre arrivée chez lui – Que Dieu le tienne en miséricorde. Je vis en lui des prodiges et de grandes vertus. »

Autour de la tombe des saints les plus célèbres, c'est parfois tout un sanctuaire qui s'est développé avec des logements pour les pèlerins et des oratoires contigus à la résidence du défunt. En outre, comme dans l'Occident chrétien latin, on assiste au phénomène des cimetières *ad sanctos* : des nécropoles apparaissent à proximité du sanctuaire, les personnes cherchant à tirer profit, dans l'autre monde, de la bénédiction (*baraka*) que le voisinage du saint pourrait leur apporter dans celui-ci. C'est ainsi qu'al-Malijî, un mystique de la tribu des Ragrâga, implantée entre Safi et Essouira, fit préciser dans son testament qu'il voulait que sa dépouille soit enterrée au *ribât* Shâkir, près de la tombe du saint éponyme. Dans ces complexes, dont certains étaient qualifiés de *ribât*, les pèlerins étaient accueillis, les aumônes acceptées, les dons administrés, les prières récitées. Ici, certains rites comportaient des litanies, débouchant parfois sur des transes

mystiques. Là, un enseignement était dispensé et des prêches édifiaient les foules rassemblées.

Les miracles liés à la sépulture du saint Abû Ibrâhîm selon al-Bâdisî (XIIIe siècle)

« Abû Ibrâhîm se fixa à Tazrût dans le pays des Banû ‘Isâ (dans le Rîf oriental) ; c'est là qu'il mourut et sa tombe s'y trouve dans un cimetière situé du côté sud de la mosquée à l'extérieur de la forteresse. Celle-ci est une redoute d'accès difficile où les Banû ‘Isâ se retranchent lorsque les tribus l'emportent sur eux, celles-ci les bloquent alors du côté du cimetière du “maître” Ibrâhîm. Si les Banû ‘Isâ sortent de la zone du cimetière, leurs ennemis les tuent et les capturent ; mais quand ils demeurent dans cette zone et que leurs ennemis parviennent jusqu'à eux, les Banû ‘Isâ leur infligent des pertes similaires. Lorsque des forces ennemies se rassemblent pour conquérir la forteresse, la limite à laquelle ils parviennent est le cimetière ; ensuite, lorsqu'ils l'ont atteint, ils sont mis en déroute. Parfois, à ce moment là, les Banû ‘Isâ prononcent le *takbîr*, et disent “*baraka* de notre seigneur Ibrâhîm”. »

Au cours de cette période se mettent progressivement en place de véritables réseaux soufis autour du culte rendu à un maître, qui, par sa vie, ses mœurs, sa piété et son ascèse, avait édifié ses contemporains. L'aura posthume de ces « proches [de Dieu] » – c'est le sens du terme *walî** en arabe – se mesure au nombre de visiteurs se rendant sur leur tombe. Plus le charisme du saint est grand, plus les visiteurs viennent de loin. Mais peu nombreux sont les saints qui bénéficient d'une renommée dépassant le cadre régional. C'est le cas de la lignée des Banû Amghâr dont les premières mentions dans les sources remontent au début du XIe siècle, mais c'est au siècle suivant qu'apparaissent les saints les plus connus de cette famille ; ils attirent dans leur sanctuaire (*ribât*) de Tît n-Fitr non seulement des visiteurs du Maghreb et d'al-Andalus, mais aussi d'Orient. Les funérailles de l'un d'entre eux attirent d'ailleurs des milliers de personnes, ce qui était très rare à l'époque. C'est également le cas d'Abû Ya‘zâ, mort en 1176 à plus de cent ans ; situé dans le Moyen Atlas, au sud de Meknès, sa tombe attire des pèlerins venant de très loin, de même que celles d'Abû Muhammad Sâlih (1153-1234) à Safi et d'Abû Madyan (1126-1198) à Tlemcen. La visite pieuse peut être le motif du voyage, et dans ces cas-là, on peut parler de pèlerinage,

mais le plus souvent, elle se fait à l'occasion d'un déplacement lié à une activité commerciale, diplomatique ou savante ; il s'agit alors presque, en osant l'anachronisme, de tourisme religieux. Tous ces « grands » saints de l'Islam maghrébin ont fait l'objet, peu après leur mort, de monographies qui relèvent de l'hagiographie plus que de la biographie. Ces ouvrages témoignent du prestige du saint en même temps qu'ils y contribuent.

Le ribât d'Abû Muhammad Sâlih décrit par un témoin direct : Ibn al-Khâtib (XIVe siècle)

« Nous arrivâmes au *ribât* du vénérable Abû Muhammad Sâlih. Ce *ribât* est l'un des lieux de pèlerinage les plus solennels et les plus fastueux. Sa très vaste cour intérieure, pavée de pierres ponces, est entourée d'un préau bien entretenu avec des portes qui ouvrent sur des isoloirs et des sépultures. À côté, si l'on arrive par la droite, se trouve la mosquée. Le mausolée se trouve dans un bâti dont le plafond est soutenu par une pièce en bois. Lorsqu'on y pénètre, le tombeau du Vénérable se trouve à droite. Il est contenu dans un cénotaphe en bois précieux qui paraît, avec le temps, receler bien des secrets. Il semble être façonné avec du bois de l'encens ; le bord est poli tellement il est touché [par les pèlerins]. Il est décoré par de petits coquillages noirs et ronds bien choisis. À côté, se trouvent des tombeaux de même forme dédiés à ses fils et petit-fils, parsemés de nattes bien soignées. Nous récitâmes [Coran] et prières. Jurisconsultes (*fuqahâ'*), *talaba* et soufis assistèrent [à cette cérémonie]. Abû l-'Abbâs [arrière petit-fils du saint] (m. après 1360) les disposa en deux groupes bien ordonnancés pour venir nous saluer. Il parut aimable, accueillant et avenant. Toute l'assemblée pria de la manière la plus correcte. On nous servit la nourriture du Vénérable Abû Muhammad [Sâlih] – Que Dieu l'ait en sa miséricorde. Les dépenses pour une telle occasion sont prélevées [comme il est d'usage] sur la cassette tenue, d'une main de maître, par le conservateur [du mausolée]. On nous servit un superbe plateau composé de toutes sortes de mets et de boissons avant de nous diriger vers le bâtiment destiné à nous héberger. »

Ce vaste mouvement de piété populaire a puissamment contribué à l'islamisation du Maghreb. Les califes almohades en ont saisi l'importance et ils l'ont accompagné pour le récupérer à leur profit. Dès 1157, ils institutionnalisèrent ces rites populaires spontanés de deux manières :

– d'abord en organisant une visite pieuse officielle et annuelle à Tinmâl, où se trouvaient la mosquée et la tombe du Mahdî Ibn Tûmart, fondateur charismatique du pouvoir almohade, mort en 1130. Cette visite avait lieu tous les ans, avant

chaque expédition militaire importante, c'est-à-dire vers le mois de février, juste avant la saison printanière ou estivale de la guerre. Elle remplaçait le *hâjj*, pélerinage à La Mecque, que non seulement les califes almohades ne pouvaient pas accomplir, mais qu'en plus l'idéologie almohade ne reconnaissait plus vraiment.

– ensuite en créant une nécropole impériale adjacente. Les trois premiers califes almohades se firent ainsi enterrer à côté d'Ibn Tûmart. Cette récupération par les autorités des formes populaires de la religiosité se retrouve chez le sultan mérinide Abû Ya'qûb (1248-1286) qui exprima le souhait d'être inhumé près d'al-Fishtâlî à Tâfârtast. De même, le souverain de Tlemcen, Yaghmurasân (1236-1284), en manière d'hommage à son ennemi vaincu, le calife almohade al-Sa'îd (1235-1248), le fit inhumer dans le cimetière où était enterré Abû Madyan, dont il avait restauré et embelli le mausolée, connu sous le nom d'al-Ghawth « le secours [des affligés] », construit par le calife almohade al-Nâsir dans un faubourg de Tlemcen.

Le culte rendu à la tombe d'Ibn Tûmart selon le géographe al-Idrîsî (XIIe siècle)

« Quand il [al-Mahdî] mourut, au Jabal al-Kawâkib (le Mont des astres), les Masmûda y transportèrent son corps [en 1130], sous bonne garde et l'inhumèrent dans cette forteresse [Tinmâl]. Son mausolée, en ce moment, est un édifice dont les Masmûda ont fait un lieu de pèlerinage où ils se rendent en provenance de toutes les régions qu'ils occupent. C'est une construction soignée, en forme de coupole élevée, mais dépouillée d'ornements et embellissements, comme le veut la doctrine. »

Les sanctuaires devinrent si importants que parfois les autorités qui les géraient participaient à l'administration des villes voisines comme à Tît dès le XIIe siècle et à Safi au XIVe siècle. Dans ces cas précis, le culte rendu au saint, avec son flot saisonnier de pèlerins, joue un rôle important dans le développement démographique et économique de la ville. Les liens entre villes et saints favorisent l'enracinement des pratiques cultuelles et l'essor

d'identités locales. Ainsi la figure d'Abû Madyan est-elle associée à la ville de Tlemcen, celle d'Abû al-'Abbâs Sabtî (1129-1204) à Marrakech ou celle encore d'Ibn Hirzihim (m. 1164) à Fès.

En milieu rural, la sépulture des saints participe à l'élaboration d'une mémoire commune, partagée par la tribu dominant le territoire. La figure et le prestige du saint, le tropisme exercé par sa tombe, renforcent l'esprit de corps, l'identité et la cohésion de la tribu sur son territoire, en renforçant les liens de sang, face aux autres tribus et aussi éventuellement face au pouvoir central. Durant toute la période médiévale, la mémoire d'Ibn Tûmart et le pèlerinage à Tinmâl dans le Haut-Atlas occidental ont constitué une des principales expressions de l'identité des Masmûda face aux Almoravides qui les avaient précédés, puis face aux Mérinides qui les concurrençaient. Même après la chute de la dynastie, en 1269, et la profanation de la tombe des premiers califes almohades, les Masmûda ont continué à se rendre sur le site pendant plusieurs siècles.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

AL-BÂDISÎ 'A., 1926, *al-Maqsad (la vie des saints du Rîf)*, éd. et trad. G. S. Colin, Paris, Honoré Champion.

CHAMBERT-LOIR H. et GUILLOT C. (dir.), 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Boccard, EFEO, p. 13-32.

DERMENGHEN É., 1954, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

GELLNER E., 2003, *Les Saints de l'Atlas*, trad. P. Coatalen, Paris, Bouchêne.

FERHAT H., 1996, « Souverains, saints et *fuqahâ' :* le pouvoir en question », *al-Qantara*, 17/2, p. 375-390.

FERHAT H. et TRIKI H., 1986, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris-Tamuda*, 24, p. 17-51.

HAMMOUDI A., 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : réflexions sur les thèses de Gellner »,

Hespéris-Tamuda, 15, p. 147-180.

Kerrou M., 1998, « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », dans M. Kerrou (dir.), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., p. 219-237.

Amri N., 2001, « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb médiéval d'après une source hagiographique du viiie au xive siècle », *Studia islamica*, 93, p. 133-147.

POINT 7

LES NOIRS ET L'ESCLAVAGE AU MAGHREB

1. LES FONCTIONS RÉSERVÉES AUX ESCLAVES
2. LE SYSTÈME ANTHROPONYMIQUE DES ESCLAVES
3. L'IMAGE DU NOIR DANS LES SOCIÉTÉS DU MAGHREB

Au cours des XIe et XIIe siècles, les relations entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne se renforcent. Les Almoravides, nomades chameliers de la partie occidentale du Sahara, avaient une longue expérience des sociétés esclavagistes du « pays des noirs » (*Bilâd al-Sûdân*). Lorsqu'ils remontèrent vers le nord et unifièrent sous leur domination le Maghreb Extrême et al-Andalus, ils amenèrent avec eux de nombreux esclaves noirs. Les esclaves étaient achetés dans les grandes cités caravanières du sud du Sahara, par des marchands maghrébins (*julâb*) qui utilisaient des intermédiaires, souvent d'origine servile eux-mêmes, pour s'adresser aux relais locaux, et acheminer la marchandise humaine à travers le désert. Les esclaves étaient regroupés dans de grands centres situés au sud du Maghreb, par exemple dans la forteresse almoravide de Zagora (Tâzâgûrt), avant d'être distribués dans l'ensemble du Maghreb, par d'autres vendeurs ; toutes les grandes villes possédaient leur marché spécialisé. La main-d'œuvre servile était tellement nombreuse que le moindre site rural avait souvent un esclave.

1. LES FONCTIONS RÉSERVÉES AUX ESCLAVES

1.1. L'ESCLAVAGE DOMESTIQUE

Les esclaves étaient employés non seulement dans l'agriculture ou l'artisanat (ils étaient nombreux dans les jardins impériaux de Marrakech ou dans les tanneries d'Aghmât), on les retrouvait également attachés aux travaux domestiques : ils préparaient le pain, puisaient l'eau ou préparaient les repas. L'emploi d'esclaves noirs dans les cuisines contribua à la diffusion de recettes et de préparations nouvelles, originaires des régions subsahariennes : ainsi la cuisson à la vapeur se répandit dans la cuisine berbère, où dominaient auparavant la viande grillée et les aliments bouillis. Par ailleurs, la lecture des consultations juridiques et des anecdotes présentes dans le corpus hagiographique nous apprend que les esclaves noirs étaient souvent chargés d'animer les fêtes (mariages, circoncisions, etc.) en chantant, en dansant et en jouant de la musique. Cela explique que, comme le révèle une liste dressée par al-Shaqundî (XIIIe siècle), parmi les instruments de musique utilisés au Maghreb, certains aient porté un nom emprunté aux langues africaines, tel le *dabdab* (« grand tambour »). À l'inverse les influences maghrébines se font sentir dans les royaumes subsahariens. Les géographes et les voyageurs arabes qui se sont rendus au sud du Sahara rapportent que les élites du Ghâna, du Mali et de Takrûr avaient adopté la mode vestimentaire des Maghrébins.

1.2. LE MÉTIER DES ARMES

L'esclavage domestique était répandu certes, mais c'est dans le métier des armes que les esclaves se sont particulièrement distingués et qu'ils constituent une spécificité de l'Islam prémoderne. Bien avant l'époque almoravide, les Abbassides de Bagdad et les Omeyyades de Cordoue avaient fait appel à des *mamelouk*-s (« possédés/esclaves ») pour se constituer des gardes fidèles. Au XIe siècle, en al-Andalus, après la chute du califat de Cordoue, ceux-ci, des esclavons (*saqâliba*) en provenance d'Europe orientale, parviennent même à exercer le pouvoir dans certaines villes, comme Dénia, Valence ou Almería. C'est une spécificité du monde musulman médiéval que l'existence

de princes issus du monde servile, alors que, dans l'Occident latin, la servitude est un opprobre qui ferme les portes du pouvoir. Les sociétés du Maghreb de ce point de vue là sont assez proches du monde latin : les esclaves y sont tenus en grand mépris et sont cantonnés à des fonctions subalternes. Sous les Almoravides, les souverains se constituent une garde prétorienne constituée d'esclaves, et on en trouve aussi dans les garnisons urbaines, comme à Fès et à Aghmât. L'emploi d'esclaves dans la protection des villes était un moyen, pour les élites citadines, d'éviter le danger des armes, pour pouvoir se consacrer aux lettres, au commerce ou à l'artisanat. Les sources chrétiennes et musulmanes confirment aussi la présence de Noirs dans les grandes armées almoravides, où à côté des esclaves-combattants, des écuyers et des pages (*ghilmân*) d'origine servile s'occupaient des chevaux et de l'armement de leurs maîtres, voire se battaient occasionnellement comme fantassins et lanciers. Ce mercenariat, princier ou urbain, marque une rupture par rapport au système traditionnel, rupture qu'il allait accélérer en contribuant au désarmement des tribus fondatrices de l'Empire.

1.3. LES ESCLAVES AU PALAIS

L'acquisition d'esclaves était à ce point jugée stratégique qu'une des premières expéditions menée par les Almohades contre les Almoravides fut dirigée contre la forteresse de Zagora. Les esclaves qui s'y trouvaient ne furent pas libérés, mais ils furent intégrés à la hiérarchie almohade, dans la catégorie des « esclaves du pouvoir » (*'abîd al-makhzan*). Par ailleurs, tous les grands chambellans (*hâjib*) des dynasties maghrébines furent des Noirs ; ils dirigeaient les affaires du palais, secondés par « un cheikh des esclaves », chargé des serviteurs de la maison du calife. À l'époque almohade, les esclaves accédaient ainsi à des postes de responsabilité sans pour autant pouvoir prétendre à la charge suprême, comme ce fut le cas en al-Andalus au XIe siècle ou dans l'Égypte mamelouke à partir du XIIIe siècle. Au palais les

eunuques (*khasiyy*) étaient nombreux, mais ne pouvaient pas avoir de descendants.

2. LE SYSTÈME ANTHROPONYMIQUE DES ESCLAVES

Les esclaves recevaient souvent des noms à connotation positive, comme *Mîmûn*, « la bonne fortune », *Izarg* en berbère (« la joie ») ou *Mas'ûd* en arabe (« fortuné »), ou encore *Misc*, le « musc », ou *Rayhân*, le « myrte ». L'explication de cette pratique est attribuée par les sources au fait que le premier acte de la journée était d'appeler son esclave ; prononcer un joli nom était considéré comme de bon augure. Le système onomastique différenciait donc les esclaves du reste de la population : ils avaient des noms spécifiques (*ism*), ils ne portaient pas d'ethnique (*nisba*), et leur lignée n'était pas mentionnée par la particule *ibn*/*w* (« fils de »), car leur condition servile prouvait l'indignité de leur ascendance non-musulmane. Enfin, deux frères pouvaient porter le même nom, comme les deux Mîmûn, partisans de la première heure d'Ibn Tûmart. La présence (réelle ou mythique ?) de deux esclaves noirs parmi les plus proches fidèles du fondateur de la réforme et de l'idéologie almohades rappelle le rôle symbolique joué par Bilâl, l'esclave abyssin nommé muezzin, par Muhammad, le prophète de l'islam, pour signifier que la nouvelle religion s'adressait à tous, quelle que soit l'origine géographique et la situation sociale.

3. L'IMAGE DU NOIR DANS LES SOCIÉTÉS DU MAGHREB

3.1. DU MÉPRIS…

Le mépris des noirs était partagé dans de nombreux groupes de la société. Une tradition dans les milieux lettrés faisait remonter ce mépris à l'époque antique et évoquait les géographes grecs qui auraient présenté les Noirs comme des sauvages, nus ou presque, habitant des cavernes et des huttes et se nourrissant de plantes et

de racines. En raison d'un climat propre aux excès, ils auraient eu une complexion proche de celle des animaux. En milieu tribal, le mépris reposait sur d'autres fondements. Les Sanhâja, chez qui les structures matrilinéaires jouaient un grand rôle, refusaient que les enfants issus d'une union « mixte » puissent porter le nom de leur mère, les excluant ainsi de l'héritage. De son côté, le gouverneur almoravide d'Azemmour aurait refusé d'écouter les doléances du saint Abû Shu'ayb (fin XIIe siècle) parce qu'il avait la peau sombre. De leur côté, les Masmûda considéraient que l'enfant né d'une femme noire n'avait aucun droit. C'est d'ailleurs l'argument que les cheikhs almohades invoquèrent pour se révolter contre le calife almohade al-Sa'îd (1238-1248) qui était le fils d'une femme noire du harem impérial.

3.2. …AU MÉTISSAGE…

Malgré ces positions et ces attitudes négatives, le nombre de « métis » était grand dans le monde berbère, dans les campagnes comme dans les villes. Plusieurs termes sont utilisés pour les désigner : *'anbar* (« ambre »), *aswad* (« noir »), *agnâw* en berbère, *gnâwî* en arabe (« guinéen ») ; par extension, les termes *'abîd* ou *raqâ'iq* en arabe, *isamgan* en berbère (« esclaves ») étaient synonymes de noir. À l'inverse, « le Blanc », en berbère *mallûl*, était valorisé et symbolisait la pureté. Aussi beaucoup de lignages portaient-ils ce nom, de même que le berceau de l'almohadisme, baptisé Tîn Mallâl, c'est-à-dire « Celle des Blancs/des purs ».

L'abnégation d'un saint homme 'Abd ar-Razzâq al-Jazûlî (al-Tâdilî, XIIIe siècle)

« Abû Madyan racontait à ses amis que le cheikh Abû Ya'zâ lui avait prédit qu'on lui donnerait une esclave noire, dont il aurait un fils. S'il vivait, il serait important. Un commerçant lui donna [à Bougie] une esclave noire, dont il eut un enfant, qu'il nomma Muhammad. Puis affligé, Abû Madyan s'en sépara. Quand on évoquait avec lui le problème, il disait : "Je n'avais nul besoin de cette esclave, et si ce n'avait été la prédiction d'Abû Ya'zâ sur l'enfant que j'aurais avec une esclave, jamais je ne l'aurais approchée. À présent, je n'en n'ai plus besoin. Si je l'abandonne [elle péchera]. Et si je l'épouse, elle sera triste à cause de l'enfant qu'elle m'a donné." 'Abd al-Razzâq [originaire du sud du Maghreb Extrême] lui déclara : "Je l'épouserai et je serai garant de ton fils." Abû Madyan lui dit : "Tu le ferais, alors même que le mariage avec une

noire est tenu pour honteux par les Masmûda ?”. ‘Abd al-Razzâq rétorqua : “Je le ferai pour toi.” Il l’épousa et éleva l’enfant. »

3.3. …ET À LA SANCTIFICATION

En dépit de ce dédain affiché pour les Noirs, ceux-ci furent nombreux parmi les proches d’Ibn Tûmart : Muslim al-Gnâwî, Abû Muhammad Wasnâr, Aghuwâl, Mimûn al-Kabîr, Mimûn al-Saghîr et Ybûrak Isamgan, soit près de la moitié de l’entourage du Mahdî. On peut rapprocher cette proportion de celles des saints noirs-africains dans les corpus hagiographiques ; dans le plus connu d’entre-eux, le *tashuwwuf* d’al-Tâdilî (XIIIe siècle), celui-ci consacre un nombre important de notices à des personnes qui portaient un nom spécifique des esclaves, voire le surnom de « noir » (*aswad*). Abû Ya‘zâ (m. 1176), par exemple, un des plus grands saints du Maghreb, était noir. Cela révèle toute la complexité des processus d’intégration au sein des sociétés tribales du Maghreb.

POINT 8

LES DÉVELOPPEMENTS DU SOUFISME AU MAGHREB, XIe SIÈCLE-XVe SIÈCLE

Le soufisme (*tasawwuf*) représente l'approche mystique de l'islam, voie fondée sur des pratiques associant l'ascèse, la prière et les chants à l'approche intérieure de la divinité. Au Maghreb, ce courant s'exprime de multiples manières : la production d'ouvrages littéraires ou poétiques mystiques, le culte des saints soufis avec le développement corrélatif des sanctuaires qui leur sont dédiés, le phénomène du maraboutisme et enfin l'apparition historique des grandes confréries soufies.

> *Les principes du soufisme énoncés par le maître Abû Madyan (1126-1200) d'après al-Ghubrînî (début XIVe siècle)*
>
> « Celui qui a acquis la Connaissance de Dieu tire profit de Lui dans la veille et le sommeil. Notre enseignement n'est profitable qu'à celui qui unit en lui ces quatre vertus : renoncement, savoir [religieux], confiance en Dieu, certitude de la foi. Prends la patience pour viatique, le contentement pour état, la Vérité comme but. L'action qu'accompagne l'orgueil ne profite pas, l'oisiveté qu'accompagne l'humilité ne nuit pas. Qui sert les hommes vertueux s'élève par ce service même. L'objectif du soufisme est de se livrer tout entier à Dieu. Pour y arriver, il faut renoncer à calculer et choisir d'améliorer sa vie. La générosité consiste à se sacrifier pour suppléer aux défaillances d'autrui. La pauvreté est indice d'Unité, signe de l'Unicité. Quiconque ne trouve point dans son cœur une voix qui l'amende et le censure est perdu. L'affliction et le repentir du pécheur valent mieux que la joie du juste. C'est le désordre du peuple qui engendre les tyrans. »

Ce courant fondé sur l'ascétisme et la pénitence connaît, dans les Empires almoravide et almohade, un essor remarquable à partir de la seconde moitié du XIe siècle, au moment où s'imposent au Maghreb Central et occidental des formes autochtones

d'étatisation des sociétés. La diffusion de l'approche soufie, partie constitutive de l'islam depuis les origines, contribue au renforcement de l'islam sunnite au sein des populations locales, et au recul, voire à la disparition, de certains courants considérés comme hétérodoxes : le kharijisme-ibâdisme, le chiisme ismaélien et les différentes variétés de l'Islam berbèrisé (Barghawâta, Hâmîm, etc.). L'ascétisme (*zuhd*) passe alors du stade de l'attitude individuelle à celui de phénomène social et politique, du fait que l'approche mystique offre la possibilité d'un rapport direct entre le Créateur et Ses créatures, et permet d'échapper à l'intermédiaire obligé des oulémas proches du pouvoir.

Confidences du mystique berbère Abû Muhammad Ibn Yilarzj al-Haskûrî al-Aswadî (m. 1145), inhumé à Ribât Hakam dans le pays des Haskûra, sur les dangers du pouvoir, d'après al-Tâdilî (XIIIe siècle)

« On raconte de lui que 'Alî b. Yûsuf partit de Marrakech pour aller lui rendre visite, et Abû Muhammad ne voulut pas qu'il entre chez lui. Il sortit de sa maison et le rencontra dans la plaine, resta avec lui une heure, puis ils se quittèrent. Au moment de mourir Abû Muhammad dit au plus intime de ses proches : "Viens vers moi". Et il lui dit à l'oreille : "J'avais des états mystiques (*ahwâl*), je les ai perdus depuis le jour où j'ai rencontré le Sultan et lui ai parlé. Prends garde à la rencontre des hommes". »

L'élaboration doctrinale du soufisme maghrébin se produit à partir du XIe siècle sous une double influence, d'abord orientale, avec la diffusion des écrits d'al-Ghazâlî (1058-1111), figure majeure de l'histoire de l'Islam, andalouse ensuite. L'époque almoravide est très importante pour le développement du soufisme occidental. En effet le puissant mouvement réformateur constitué au XIe siècle autour de Yûsuf b. Tashfîn s'était appuyé dès l'origine sur les oulémas pour la pratique du gouvernement. D'un côté cette collaboration consacrait le statut des jurisconsultes musulmans, de l'autre elle semble avoir précipité l'éclatement de leur catégorie en deux groupes irréductibles : ceux issus des grandes familles et dont la fortune était ancienne : ils participaient au gouvernement et aux grandes décisions politiques et religieuses, bénéficiaient aussi des faveurs du prince, monopolisaient les fonctions de juge des

grandes cités de l'Empire et confortaient ainsi la puissance de leur famille ; les autres, appartenant à une élite provinciale et dont le statut était lui aussi, le plus souvent, antérieur à l'expansion almoravide : ils étaient exclus des grandes charges exécutives de juges ou de muftis et restaient cantonnés dans les fonctions secondaires de l'administration. Devant la monopolisation des hautes fonctions de l'État par quelques familles soutenues par le régime dont elles constituaient un pilier fondamental en termes de légitimation, les élites religieuses exclues du pouvoir se tournèrent vers des formes radicales d'ascèse et de retrait du monde, incarnées par le mysticisme et le soufisme.

C'est ainsi qu'al-Andalus a donné naissance au début du XIIe siècle à de très grands soufis dont la plupart se rattachaient à des courants divers plus ou moins politisés et radicaux. Ibn Barrajân de Séville paraît avoir été à l'origine de tous les mouvements soufis dans la Péninsule. Il est qualifié d'*imâm* et un auteur du XIIIe siècle va jusqu'à déclarer qu'il était le « Ghazâlî d'al-Andalus », le « pôle des pôles » (*qutb al-qutûb*), ce qui désigne dans la terminologie soufie le maître des mystiques. L'école soufie d'Almería fut aussi un centre mystique très important autour de la personnalité d'Ibn al-'Arîf (m. 1141) et la région ne semble pas avoir reçu favorablement la décision almoravide de brûler les œuvres d'al-Ghazâlî. Pourtant Ibn Bashkuwâl (m. 1183), dans son dictionnaire bio-bibliographique des savants andalous, consacre une entrée à Ibn al-'Arîf, alors qu'il ignore Ibn Barrajân ; cela situe le savant d'Almería dans le monde des oulémas et de l'orthodoxie et signifie vraisemblablement qu'il était un soufi « modéré ». Dans la région de Silves enfin, on trouve une aile radicale, dirigée par Ahmad Ibn Qasî (m. 1151) ; elle semble avoir recruté beaucoup de ses partisans dans les milieux d'origine indigène et chez les fonctionnaires du *makhzan** ou de la judicature. À la tête de l'ensemble, Ibn Barrajân tentait de concilier les différentes tendances. En effet les discussions entre l'aile modérée et les radicaux se multiplièrent vers le milieu du XIIe siècle, Ibn al-'Arîf s'opposant toujours à l'usage de la force contre le pouvoir.

À côté des pôles urbains du soufisme, Pierre Guichard a constaté que ces mouvements et les mystiques étaient bien reçus dans les zones rurales d'al-Andalus. La contestation du pouvoir almoravide semble ainsi avoir pris la forme d'un mysticisme populaire. En effet les hagiographies véhiculaient souvent, de façon allégorique, un discours politique clair contre l'oppression et l'injustice, en mentionnant de nombreux miracles soufis qui avaient provoqué la mort de gouverneurs injustes ou corrompus.

La réaction du pouvoir almoravide ne se fit pas attendre, tout d'abord contre l'inspirateur oriental des soufis andalous, al-Ghazâlî. Ibn Tumlûs, qui écrit à l'époque almohade, raconte le combat contre les idées de cet auteur : les jurisconsultes se seraient présentés devant le prince almoravide et lui auraient conseillé de brûler les œuvres du penseur oriental en affirmant que ses livres étaient presque capables de faire perdre la foi. Selon d'autres sources, c'est l'émir almoravide 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn (1106-1143) qui, de lui-même, aurait ordonné l'autodafé de la *Revivification des sciences religieuses*, en 1109, et menacé de mort et de confiscation de leurs biens tous ceux qui resteraient en possession d'ouvrages d'al-Ghazâlî. Ensuite l'étau se resserra peu à peu autour des mystiques. En 1141, l'émir almoravide fit arrêter Ibn Barrajân de Séville, Ibn al-'Arîf d'Almería et al-Mayûrqî de Grenade et les convoqua à Marrakech. Les deux derniers furent rapidement libérés, en revanche Ibn Barrağân fut exécuté. Ibn al-'Arîf mourut cependant la même année au Maghreb et al-Mayûrqî l'année suivante. Avec eux disparaissaient les trois plus grands représentants du soufisme d'al-Andalus. Cette disparition laissait le champ libre à Ibn Qasî qui devint, d'Algarve, le maître incontesté des mystiques d'al-Andalus, alors qu'il représentait l'aile la plus radicale du mouvement.

L'époque almohade rompt dans ce domaine aussi avec la période almoravide. Ibn Tûmart, le théoricien de l'almohadisme, revendique l'héritage d'al-Ghazâlî et promeut l'approche mystique. De grands noms du soufisme émergent ainsi à l'époque almohade, comme le Murcien Muhyi al-Dîn Ibn Arabî (1165-1240), considéré comme le plus grand des maîtres : le *cheikh al-akbar*, dont

l'influence est déterminante en Islam pour l'expression métaphysique de la voie soufie. On peut citer aussi au Maghreb Abû Madyan de Tlemcen (m. 1198), qui initie un grand nombre de disciples. L'un d'eux, al-Shâdhilî (1197-1258), va avoir une influence considérable. Il vécut un temps à Bougie, puis s'installa à Alexandrie, d'où son influence rayonna jusqu'en Haute-Égypte. Le prestige des soufis devint tel que leur approche pénétra les cercles du pouvoir. Certains souverains adoptent ainsi des pratiques ascétiques, comme le calife almohade al-Mansûr (1184-1199), dont une légende tenace voudrait qu'à la fin de sa vie, il ait abdiqué pour se rendre en Orient, ou comme l'émir mérinide Abû l-Hasan (1331-1348) dont l'entourage se plaignait de ne pas manger à sa faim en raison du régime ascétique de leur souverain, ou encore comme le calife hafside al-Muntasir bi-Llâh (1295-1308) qui reçut le surnom d'Abû 'Asîda (« l'homme au brouet ») parce qu'il ne consommait que ce plat caractéristique des soufis et du monde paysan.

Un saint intransigeant : Abû Muhammad 'Abd Allâh al-Qattân (m. après 1180) d'après Ibn 'Arabî (m. 1240)

« Le souverain (almohade) demanda au cheikh ce qu'il pensait de son royaume. À cela le cheikh éclata de rire. "Pourquoi ris-tu ?" demanda le souverain. "Tu appelles royaume cette folie dans laquelle tu es et tu te donnes le nom de roi. Tu ressembles plutôt à celui dont Dieu dit : 'Il y avait derrière eux un roi qui s'emparait de tous les bateaux, lequel roi est maintenant rétribué et brûle en enfer. Quant à toi, eh bien tu n'es qu'un homme pour lequel on pétrit un pain et auquel on dit : Mange-le'. Le cheikh devint alors cinglant dans sa condamnation, laissant aller son courroux contre tout ce qui lui causait de l'aversion et cela en présence des ministres et des juristes. Le souverain resta silencieux, rempli de honte. "Voici un homme, dit-il enfin, qui parle avec justesse. Ô 'Abd Allâh, prends place parmi-nous". Le cheikh répondit : "Jamais, car il y a ici des biens usurpés et le palais que tu habites a été acquis par le mensonge, si je n'y avais pas été forcé, je n'aurais jamais mis les pieds ici. Que Dieu me préserve de toi et de tes pareils" ».

La célébrité des mystiques urbains qui apparaissent à l'époque est très grande et durable. Leur tombe devient l'objet de visites pieuses. Leurs pratiques ascétiques, les rites qu'ils valorisent et

leur enseignement aboutiront, au cours des siècles suivants à l'apparition de confréries soufies.

La première serait peut-être celle de Safi, fondée par Muhammad Sâlih (1150-1230), un Berbère de la région de Safi. Elle aurait été destinée à aider les pèlerins allant à La Mecque (*hâjj*), à une époque où le *hâjj* n'était pas encouragé, quand il n'était pas interdit par les autorités almohades. Au XIVe siècle, grâce aux dons des pèlerins et peut-être grâce aussi au fait que les autorités mérinides lui aient concédé le droit de prélever certaines taxes, la confrérie draine des fonds considérables qui lui permettent de gérer de nombreux relais jusqu'à Alexandrie et en Haute-Égypte. Ces relais portent le nom de *ribât*, même si le terme de *zâwiya* commence à apparaître. Cette institutionnalisation du mysticisme témoigne non seulement de l'islamisation des sociétés maghrébines, mais aussi de la diffusion dans toutes les classes sociales de pratiques mystiques. La confrérie shâdhiliyya, par exemple, qui tire son nom du saint-soufi al-Shâdhilî, insiste sur la beauté et la richesse intérieures des soufis et, à la différence d'autres confréries, elle dispense ses membres d'apparaître comme pauvres. Réputée pour la beauté de ses chants mystiques, elle s'est répandue dans le Maghreb dès le XIVe siècle, et elle étend son influence en Égypte, Syrie et Arabie, entre autre par le biais des nombreuses confréries qui en sont issues. On peut citer aussi la 'Îsawiyya, qui apparut à Meknès au XVe siècle et tire son nom de son fondateur Sîdî l-Hâdî Ibn 'Îsá (né vers 1460).

Les confréries jouent un rôle fondamental dans l'intégration sociale de leurs membres, qui se recrutent à tous les niveaux de la société, dans la mise en place de réseaux transcontinentaux, favorisant les échanges de produits commerciaux et de savoir, dans l'arabisation, avec l'apprentissage du Coran, de poèmes et de chants mystiques, dans la pénétration en profondeur de l'islam en milieu indigène et dans la diffusion des mythes de la culture arabo-musulmane. Elles allaient en outre jouer un rôle essentiel

dans l'islamisation des régions subsahariennes aux XVIIe et XVIIIe siècles.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

al-Tâdilî, 1995, *Regards sur le temps des soufis*, trad. M. de Fenoyl, Casablanca, Eddif-UNESCO.

FERHAT H., 2003, *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Toubkal.

IBN 'ARABÎ, 1979, *Les Soufis d'Andalousie*, trad. R. W Austin, Paris, Sindbad.

POPOVIC A. et VEINSTEIN G., 1996, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris.

GARCÍA-ARENAL M., 1990, « La conjonction du *Sûfisme* et du *Sharîfisme* au Maroc : le Mahdî comme sauveur », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 55-56, p. 233-256.

POINT 9

IBN KHALDÛN

1. LA VIE D'IBN KHALDÛN
2. UNE SCIENCE NOUVELLE
3. LES CONCEPTS DÉVELOPPÉS PAR IBN KHALDÛN

1. LA VIE D'IBN KHALDÛN

Ibn Khaldûn est né en 1332 à Tunis dans une famille de Séville, d'où elle s'était enfuie dans les années 1230, en raison de la menace que faisaient peser les rois chrétiens du nord de la péninsule Ibérique sur al-Andalus. Après un bref passage à Ceuta, les aïeux d'Ibn Khaldûn, qui appartenaient à l'élite andalouse et revendiquaient de lointaines ascendances yéménites, trouvèrent à s'employer auprès de la dynastie hafside. À Tunis, Ibn Khaldûn suivit un enseignement d'une grande qualité. Les conditions furent difficiles pour lui, car la peste noire de 1348 lui ravit ses parents et bon nombre de ses professeurs. En 1346-1347, les sultans mérinides semblaient sur le point de réunifier le Maghreb et le centre de gravité du monde intellectuel se déplaça vers Fès. Aspirant à une carrière politique, Ibn Khaldûn se rendit alors dans cette ville où il parvint à occuper, en 1352, une charge importante à la cour du sultan Abû 'Inân (1348-1358). Ensuite, Ibn Khaldûn vit alterner les moments de faveurs, avec des nominations à des postes de gouvernement, et les périodes de disgrâce qui l'obligeaient à s'enfuir. C'est ainsi qu'il servit les souverains mérinides, Abû 'Inân et Abû Salîm (1359-1361), nasride, Muhammad V (1354-1359), hafside Abû Bakr b. Yahyá al-Mutawakkil (1318-1346), et 'abdelwâdide, Abû Hammû Mûsà II (1359-1388). En ce sens, sa carrière reflète l'instabilité

politique chronique dont souffrit le Maghreb, disputé par les trois dynasties issues des décombres de l'Empire almohade.

En 1375, craignant un revirement de fortune, il se réfugia sur les Hauts-Plateaux du Maghreb central, dans la forteresse d'Ibn Salâma, sous la protection de la tribu arabe des Awlâd 'Arîf. C'est là qu'il rédigea l'essentiel de sa *Muqaddima*, ou *Prolégomènes.* Il y mit à profit sa connaissance du fonctionnement du pouvoir et des cours de l'Occident musulman, ainsi que des tribus arabes du Maghreb, parmi lesquelles il avait souvent eu l'occasion de séjourner. De retour à Tunis, en 1378, il entreprit une carrière d'enseignant et acheva de rédiger son « Histoire des Arabes, des Perses, des Berbères et autres puissants royaumes » (*Kitâb al-'Ibar*). Las des intrigues visant à le perdre, Ibn Khaldûn, sous prétexte d'accomplir le pèlerinage, quitta définitivement le Maghreb en 1382. Il s'installa au Caire où le sultan mamelouk le nomma professeur dans la *madrasa* al-Qahmiyya et grand juge malikite, fonctions qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1406.

2. UNE SCIENCE NOUVELLE

Ibn Khaldûn : une science historique et novatrice

« Après avoir lu les œuvres des historiens et sondé les profondeurs d'hier et d'aujourd'hui, j'ai tiré mon esprit de la torpeur et du sommeil de l'insouciance, et je me suis laissé convaincre d'écrire, bien que je ne me reconnaisse aucun talent. J'ai donc composé un livre d'histoire […] J'y ai montré les causes du commencement des États et de la civilisation, et je l'ai fondé sur l'histoire des deux nations qui à notre époque peuplent le Maghreb et sont répandues dans ses régions et ses villes, avec, quelle qu'en fût la durée, leurs dynasties passées, leurs rois et leurs alliés. Ces nations, ce sont les Arabes et les Berbères […] J'ai adopté dans l'ordre de présentation et dans la division des chapitres, une méthode inhabituelle. J'ai inventé une voie remarquable, une approche et une manière originale. Des conditions de la civilisation, de l'adoption du mode de vie urbain, des caractéristiques essentielles de la société humaine, j'ai donné des explications qui permettent au lecteur de découvrir les causes des événements et de voir par quelles voies les fondateurs de dynastie sont parvenus au pouvoir. On pourra, de la sorte, se sortir de l'imitation, et saisir les conditions des époques et de la suite des générations. »

C’est dans l’introduction, la *Muqaddima*, de son ouvrage principal, le *Kitâb al-‘Ibar*, qu’Ibn Khaldûn tente de définir la civilisation en général et de répondre à un double questionnement fondamental : quelle est l’essence des sociétés humaines ? Peut-on déceler à travers l’histoire des Arabes et des Berbères des lois et des cycles susceptibles d’éclairer les concepts de « société » et de « civilisation » ? Ibn Khaldûn fait preuve d’une indéniable originalité dans le traitement des questions qu’il pose. En effet il définit l’essence d’une société humaine par la manière dont ses membres vivent ensemble et occupent l’espace. À partir de ce postulat, il utilise, en plus de l’histoire, des considérations d’ordre anthropologique et sociologique. L’histoire fournit un répertoire d’exemples et de références, mais dans la partie la plus théorique de son ouvrage, pour caractériser les sociétés qu’il décrit, Ibn Khaldûn fait appel à un éventail très riche de renseignements tirés entre autres domaines, de la cuisine, de la couture, de l’architecture ou, par exemple, de la fabrication de tapis. En outre, lorsqu’il analyse le rôle et l’intervention de l’État dans la production, ainsi que l’impact du comportement des élites urbaines, notamment en termes de consommation, il prend également en considération les questions économiques et financières. Par ailleurs, pour soutenir son raisonnement, il n’hésite pas à apporter son témoignage personnel : par exemple à un festin où il était convié, il a comptabilisé plus de 42 ingrédients entrant dans la composition d’un même plat.

Ce qui rend Ibn Khaldûn remarquable, c’est le caractère global de sa pensée. C’est cette qualité qui en fait un penseur encore d’actualité. Outre les éléments historiques, politiques, économiques, il est sensible aux renseignements d’ordre linguistique, par exemple quand il cite des termes berbères employés par les différentes dynasties maghrébines ou quand il précise comment il convient de prononcer certains phonèmes propres à cette langue, comme le [g] situé entre le *kâf* et le *qâf*, ou encore quand il transcrit la consonne alvéolaire sonore et emphatique [z], avec un *sâd* comprenant un *zây* à l’intérieur. Il ne

néglige pas non plus les termes non-arabes, par exemple castillans, comme *emperador* ; il enregistre des termes de l'arabe dialectal qu'il compare souvent à leurs équivalents orientaux. Par ailleurs il établit des comparaisons avec des périodes révolues, musulmanes (omeyyade d'al-Andalus et de Syrie, abbasside, fatimide, etc.) et non-musulmanes (juive antique, arabe pré-islamique, égyptienne, perse, etc.), ou avec des États contemporains (Castille, Mamelouks, etc.). Enfin il prend parfois ses distances par rapport à des récits considérés à l'époque comme indiscutables ; ainsi il affirme que certaines histoires rapportées par al-Mas'ûdî sont absurdes, ou qu'il est peu vraisemblable que l'humanité tout entière descende des trois enfants de Noé.

La *Muqaddima* comporte aussi une dimension encyclopédique, l'auteur consacrant des chapitres entiers aux principaux arts et métiers : agriculture, chant, menuiserie, maçonnerie, charpente, tissage, médecine, obstétrique, art des libraires, calligraphie, algèbre, géométrie, astronomie, optique, alchimie, métaphysique, philosophie, etc. En définitive, son objectif vise à découvrir les « lois de l'histoire » pour mettre en lumière les contingences auxquelles sont soumises les sociétés humaines.

3. LES CONCEPTS DÉVELOPPÉS PAR IBN KHALDÛN

Pour Ibn Khaldûn, l'homme est un être sociable, incapable de survivre seul, et ayant besoin de s'associer et de coopérer avec d'autres en vue de se nourrir et de se défendre : « la société humaine est nécessaire ». Une fois établi ce principe, vient le suivant selon lequel les êtres humains en groupe ne peuvent vivre dans l'anarchie : le pouvoir et la domination découlent donc de la nécessité de vivre ensemble. C'est le fondement-même de la civilisation (*'umrân*) qui a selon lui deux composantes : l'une rurale ou bédouine, l'autre urbaine.

La première se caractérise par l'élevage et l'agriculture. La population s'y contente du minimum vital, les inégalités sont

faibles, la cohésion sociale et « l'esprit de corps » (*'asabiyya*), qui repose sur la parenté fictive ou réelle, sont très forts. Dans un environnement hostile, où les ressources sont limitées et où pèse la menace de razzias de la part des tribus voisines ou de « confiscations » de la part du gouvernement, cette solidarité est la seule protection efficace dont disposent les ruraux qui, dès l'enfance, sont élevés dans le maniement des armes pour la défense du groupe.

L'esprit de corps à la campagne

« Dans les tribus, à la campagne, ce sont les chefs et les grands personnages qui empêchent les agressions mutuelles, grâce au respect et à la vénération qu'ils inspirent au peuple. Quant aux campements, ils sont défendus contre l'extérieur par une garde tribale composée des membres les plus braves de la tribu et par les jeunes, réputés pour leur courage. Pour que la défense et la protection soient efficaces, il faut un esprit de corps unifié et une ascendance commune. C'est ce qui fait la puissance d'une tribu et la rend redoutable, car le sentiment familial ou clanique est ce qu'il y a de plus important. Dieu a mis dans le cœur des hommes de la compassion et de l'affection pour ceux du même sang et pour les proches, et ces sentiments font partie de la nature humaine. C'est grâce à eux que les hommes se portent aide et secours mutuel et inspirent la crainte à leurs ennemis. »

Dans la seconde, la majeure partie des citadins vit des arts et du commerce, la course au superflu devient la règle, la solidarité du groupe éclate. En effet, à la ville, si les liens familiaux occupent encore une place importante, le maintien de la sécurité relève des autorités gouvernementales. De plus les remparts offrent contre l'ennemi de l'extérieur une protection efficace ; et il n'appartient pas aux citadins de prendre les armes pour assurer leur défense, cette tâche incombant à l'armée et à l'État. La société urbaine constitue le but et l'état le plus achevé de la civilisation, elle réalise les aspirations de l'homme à la sécurité, au confort et au luxe.

Dans cet environnement, l'homme qui ne vit plus sans arrêt sur ses gardes s'affaiblit et ses mœurs se corrompent, malgré l'essor et la multiplication des arts. La société urbaine est incapable de se prendre en charge politiquement à long terme, au contraire de la société bédouine où « l'esprit de corps » permet aux ruraux d'agir

comme s'ils formaient un tout unitaire. Profitant de la crise de l'État, consubstantielle au mode de vie urbain et à la corruption que celui-ci engendre, des troubles éclatent et les tribus rivalisent pour s'emparer du pouvoir vacillant. C'est, selon Ibn Khaldûn, au sein du clan qui témoigne de « l'esprit de corps » le plus fort qu'un chef se dégage et qu'il s'impose surtout s'il peut se réclamer d'une mission prophétique ou d'un mouvement spirituel. C'est en s'appuyant sur l'histoire récente du Maghreb, en particulier les périodes almoravides et almohades qu'Ibn Khaldûn met en lumière ce processus : les Almoravides, nomades sahariens à l'origine, en adoptant les mœurs urbaines andalouses, s'affaiblissent et perdent leur énergie originelle et leur esprit de corps, ce qui permet aux montagnards masmûdiens de s'emparer des villes et de fonder l'Empire almohade. Une fois urbanisés, amollis par la ville et la vie de cour, les califes almohades qui ont élaboré une culture et des arts d'un raffinement inconnu jusque-là au Maghreb, sombrent à leur tour devant la force des nomades mérinides, etc. Ce cycle constitue la loi immuable des sociétés humaines, tous les peuples et toutes les périodes de l'histoire sont intégrées dans cette vision du monde, dont Ibn Khaldûn repère les cycles successifs, de l'Antiquité jusqu'à son époque, c'est-à-dire des Grecs d'Alexandre Le Grand, en passant par les Romains, les Francs, les Goths, les Perses, les Arabes, jusqu'aux Berbères ou aux Turcs. C'est aussi là la puissance de la pensée d'Ibn Khaldûn, penseur musulman du XIVe siècle, que d'intégrer l'histoire de l'islam et des Arabes à cette loi immuable des sociétés humaines et de trouver en l'humanité les ressorts de son histoire, et non plus en Dieu. Ainsi, c'est dans la corruption des mœurs qu'engendre la ville que naissent les plus belles, les plus hautes et les plus nobles réalisations, littéraires, scientifiques et artistiques. Les hommes qui ne sont plus contraints de se battre pour survivre, y sont payés pour créer et penser, jusqu'à ce qu'une nouvelle puissance, plus rude, plus énergique, émerge des marges de l'Empire et s'empare des richesses de la ville dans un cycle inéluctable.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

CHEDDADI A., 2006, *Ibn Khaldûn, L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard.

CHEDDADI A., 1999, *Ibn Khaldûn revisité*, Casablanca, Toubkal.

IBN KHALDÛN, 2002, *Le Livre des exemples*, texte établi et traduit par A. Cheddadi, Paris, Gallimard.

MARTINEZ-GROS G., 2006, *Ibn Khaldûn ou les sept vies de l'islam*, Arles, Actes-Sud Sindbad.

POMIAN K., 2006, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard.

POINT 10

UNE *MADRASA* MÉRINIDE : LA BÛ ‘INÂNIYA DE FÈS

1. LA *MADRASA* AU MAGHREB : UN PHÉNOMÈNE TARDIF

On attribue généralement la fondation de la première *madrasa* du monde musulman au vizir persan des émirs seldjoukides, Nizâm al-Mulk, en 1064, en Irak. Pourtant certains historiens pensent que les *madrasa*-s étaient apparues au Xᵉ, voire dès le IXᵉ siècle et que Nizâm al-Mulk n'aurait fait que donner une nouvelle impulsion à un type d'établissements qui existait déjà. La physionomie des villes du Proche et Moyen-Orient est profondément bouleversée par la multiplication au XIIᵉ siècle de ces édifices qui présentent un grand nombre de traits communs : cour centrale, bordée de petites cellules, oratoire, bibliothèque, et *îwâns*, dans les mondes turc et iranien. D'un point de vue économique aussi, les *madrasa*-s présentent des traits originaux en particulier le lien avec les biens de mainmorte immobilisés au profit de la Communauté musulmane (*waqf*-s* en Orient, *habûs* en Occident) : l'entretien de la *madrasa* et le salaire de l'enseignant sont financés par les revenus de biens fonciers ou d'ateliers d'artisans immobilisés à cet effet. En outre, très majoritairement,

les fondateurs font partie des élites militaires d'origine turque, qui exercent le pouvoir en Orient sur des populations arabes. Pour légitimer l'exercice de leur pouvoir, ils créent ces fondations pieuses en définissant dans la charte de fondation l'orientation théologique et juridique du maître. Ce faisant, comme les *madrasa*-s sont aussi des lieux de prière, les émirs évergètes concurrencent le pouvoir du calife qui, de son côté, nomme les *imâms* des Grandes mosquées et contrôle donc leur orientation et leur fidélité. Le phénomène atteint une telle ampleur en Orient que Damas, par exemple, compte plus d'une centaine de *madrasa*-s à la fin du XIIe siècle et que chaque année il en apparaît de nouvelles dans toutes les villes de quelque importance. Or on ne voit rien de tel dans l'Occident musulman. Il faut attendre l'époque mérinide et la fin du XIIIe siècle pour qu'une structure similaire apparaisse au Maghreb sans qu'elle ait jamais la même diffusion qu'en Orient.

2. LES PRÉCÉDENTS ALMORAVIDES, ALMOHADES ET HAFSIDES

Jusqu'au XIe siècle, la transmission des savoirs a lieu de manière traditionnelle, soit au domicile des lettrés, de père en fils, avec des lignées familiales, soit dans les mosquées, soit par le voyage en al-Andalus ou en Orient. Les Almoravides, représentants d'un mouvement de réforme rigoriste, s'appuient sur les savants (oulémas) et sur les docteurs de la Loi (*fuqahâ'*) pour l'exercice du pouvoir. Robert Hillenbrand affirme que « les Almoravides – comme leur nom l'indique – étaient connus pour construire des *ribât*-s. Non seulement il n'y a aucune indication qu'ils aient construit des *madrasa*-s, mais il semble plutôt que c'est précisément dans ces *ribât*-s que certaines fonctions d'enseignement, localisées dans les *madrasa*-s ultérieures, étaient exercées. La concordance du plan des deux institutions est flagrante ». Cette position est très contestable d'abord parce que les *ribât*-s étaient des lieux de retraite ascétique et de défense des zones frontalières, les sources textuelles n'y indiquant aucune activité d'enseignement. C'étaient des places fortifiées, plus ou

moins isolées en zones littorales ou rurales, alors que les *madrasa*-s orientales, closes mais non fortifiées, étaient des institutions foncièrement urbaines et non militaires.

La première institution d'enseignement dans l'Occident musulman apparaît en fait à l'époque almohade, mais ce n'était pas une *madrasa* et elle n'en portait pas le nom. Créée par le calife almohade en personne, non par les membres des élites dirigeantes comme en Orient, et inspirée du Livre V de la *République* de Platon, elle était destinée à former l'élite des dirigeants de l'Empire en proposant une formation complète aux jeunes hommes prometteurs, issus de la famille califale, des tribus fondatrices de l'Empire, voire de la population des provinces. Cet enseignement était lié au palais de Marrakech. Les deux ou trois milliers de jeunes hommes qui participèrent, semble-t-il, à ce programme reçurent une formation comportant l'apprentissage du Coran, du credo et du dogme almohade, en arabe et en berbère, de la poésie anté-islamique et de la philosophie. À cet enseignement prodigué par les plus grands savants de l'époque, s'ajoutait une instruction militaire et physique complète : équitation, combat à l'épée, tir à l'arc, duel à la lance, lancer de javelots, sans oublier le maniement des navires et la naumachie. C'est pour reproduire le modèle de formation de Marrakech, par lequel il était lui-même passé, que le premier souverain hafside Abû Zakariyâ (1228-1249) créa à Tunis la *madrasa* Shammâʻiya, à proximité de la Grande mosquée Zitouna, mais celle-ci n'a pas été conservée. On ne sait donc pas si elle ressemblait aux édifices orientaux.

La plus ancienne *madrasa* conservée en Occident date de 1271. Il s'agit de la Saffârîn à Fès, fondée par le sultan mérinide Abû Yûsuf (1258-1286). À partir de cette date, on assiste à une diffusion des *madrasa*-s sans que le phénomène ait l'ampleur qu'il a connue au Proche-Orient. Entre 1271 et 1355, onze *madrasa*-s sont édifiées au Maghreb Extrême, deux au Maghreb Central entre 1320 et 1358 et quatre en Ifrîqiya entre 1238 et 1437. Ces *madrasa*-s jouèrent un rôle important dans la restauration et la consolidation du malikisme, surtout au Maghreb Extrême où le

dogme almohade comptait encore de nombreux fidèles bien après la disparition de la dynastie.

3. LA CONSTRUCTION DE LA BÛ ‘INÂNIYA (MILIEU XIVe SIÈCLE)

LA *MADRASA* BÛ ‘INÂNIYYA



Le sultan mérinide Abû ‘Inân (1348-1358) est monté sur le trône en renversant son père Abû l-Hasan (1331-1348). Son accession au pouvoir constitue une rupture, car le nouveau souverain ne se contente pas du titre de sultan et revendique celui de calife, ce qu’aucun Mérinide avant lui n’avait osé faire. Pour asseoir sa légitimité califale, il se fait le défenseur du malikisme et décide la construction dans sa capitale de Fès d’un centre d’enseignement

des sciences religieuses. Une plaque de marbre, fixée sur le mur oriental de la salle de prière, mentionne le titre califal de « Prince des croyants » et le surnom honorifique (*laqab*) d'al-Mutawakkil. Elle indique en outre qu'il s'agit d'une mosquée (*jâmi'*) et non d'une *madrasa*, dans la continuité de la vocation traditionnelle des mosquées comme centre de réunion, de prière et d'enseignement. En outre cette création s'intègre parfaitement à la coutume qu'avaient les souverains mérinides de construire à leur avènement une nouvelle Grande mosquée et parfois de raser celle de leur prédécesseur immédiat. C'est ce qui explique pourquoi la Bû 'Inâniya ne se situe pas, comme les *madrasa*-s existantes (al-Saffârîn, al-Sahrîj ou al-Sab'în), à proximité d'une Grande mosquée (la *Qarawiyyîn* ou celle des Andalous) qu'elle aurait concurrencée, ou du Palais royal de Fès al-Jadîd. Elle a été construite au cœur du quartier commerçant de Sûq al-Qasr et, pour son fonctionnement, elle reçoit les revenus de nombreux biens de mainmorte (*habûs*) : 74 boutiques, un bain (*hammâm*) et une maison, faisant partie de ses dépendances, un moulin, un four à pain et deux écuries.

4. UN BÂTIMENT SOMPTUEUX

Le bâtiment couvre une superficie de 1 680 m², bien plus que les 342 m² de la Shammâ'iya de Tunis ou que les 640 m² de la 'Attârîn de Fès. Elle surpasse même les plus grandes *madrasa*-s d'Égypte (Qalâ'ûn ou Nâsiriyya) et de Syrie (Nûriyya ou Firdaws). L'entrée principale s'ouvre sur une des grandes artères de la ville et donne sur un hall magnifiquement orné. La porte de la *madrasa* possède un auvent en bois finement sculpté. Il existe une seconde entrée, plus modeste, qui débouche sous une galerie desservant l'intérieur. De part et d'autre de cette double-entrée, s'alignent les boutiques de commerçants. Donnant sur la rue, un minaret carré se dresse, orné d'une frise de merlons en dents de scie et d'un décor d'entrelacs en réseaux losangés. Autour d'une cour également carrée au centre de laquelle se trouve un bassin, une galerie dessert les chambres d'étudiants, carrées elles aussi. La

salle de prière est dotée d'une chaire à prêcher (*minbar**) et sans doute d'une palissade en bois (*maqsûra*) destinée à isoler le sultan lorsqu'il venait y prier. Les deux grandes salles carrées, autonomes, qui se font face sont très vraisemblablement une adaptation consciente de l'*iwân* oriental (cela va dans le même sens que les diverses influences mameloukes mises aussi en évidence dans l'Alhambra de Grenade) ; ce n'est pas seulement le bassin qui permet les ablutions sommaires, mais surtout le canal dérivant l'oued Fès qui passe devant la salle de prière, ce qui intègre la *madrasa* dans le réseau vivificateur de la ville ; enfin, la *madrasa* semble avoir été la seule à disposer d'une horloge monumentale, dont on n'a jamais bien compris le mécanisme, mais dont quelques-uns des grands timbres métalliques ont été conservés.

Outre ses dimensions imposantes, la Bû 'Inâniya se caractérise par la profusion de son décor et la richesse de ses parures, en rupture avec l'esthétique almohade épurée. En effet les immenses panneaux muraux sont divisés en registres et bandeaux, avec une teinte propre à chacun associant le clair et l'obscur. Le sol dallé de marbre réfléchit la lumière sur le bas des murs couvert de faïences (*zallîj*). Les bois sculptés et les chapiteaux, ainsi que les plâtres sculptés qui couvrent le haut des murs sont ornés d'entrelacs géométriques et floraux qui dessinent des réseaux avec des groupements de palmes, de palmettes et d'étoiles polygonales. Enfin, à la corniche de la cour, aux plafonds des galeries, aux tympans de bois des portes ou sur quelques arcades, les bois sculptés et peints forment un autre registre coloré, de blanc et rouge vif. Dans le décor épigraphique, on trouve quelques inscriptions en koufique, mais surtout en cursive (*naskhî*).

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

GOLVIN L., 1995, *La Madrasa médiévale*, Aix-en-Provence, Édisud.

HILLENBRAND R., 1967, « Madrasa », *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., t. 1, p. 320.

Marçais G., 1955, *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris, Arts et Métiers graphiques.

Shatzmiller M., 1976, « Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès, l'introduction des médersas », *Studia islamica*, 43, p. 109-118.

Terrasse Ch., 1927, *Médersas du Maroc*, Paris, A. Morancé.

Terrasse H. et Hainaut J., 2001, *Les arts décoratifs au Maroc*, Casablanca-Beyrouth, rééd. Afrique Orient.

TROISIÈME PARTIE

DOCUMENTS

DOCUMENT 1

LES MONNAIES ALMORAVIDES ET ALMOHADES

Comme on le sait depuis les débats autour des thèses de Pirenne et de Lombard, l'or et l'argent ont été accumulés et ont intensément circulé dans les régions méditerranéennes après le VIIe siècle de la conquête, alors même que l'or était devenu très rare dans les pays latins. Le support de cette circulation abondante est presque exclusivement la monnaie. Dans ce domaine, l'Islam est, bien plus que l'Occident latin, l'héritier de la civilisation méditerranéenne de tradition romaine à laquelle il emprunte l'usage de la pièce d'or qu'était le *solidus* ou *nomisma*, devenu le dinar. En associant ce dernier avec l'ancienne drachme sassanide, devenue le dirhem, il constitue un vaste domaine de circulation monétaire or/argent, la question du rapport entre les deux métaux étant l'une des plus importantes dans l'histoire de l'économie de l'Islam médiéval.

En effet l'or et l'argent constituent un produit particulier parce qu'ils sont à la fois objet et moyen des échanges. La valeur nominale de la monnaie ne dépend pas à cette époque de la frappe ou des inscriptions, mais de son poids et de son aloi (la proportion de métal précieux qu'elle contient) : qu'elle ait été frappée par un prince ou un autre, une pièce a la même valeur, si elle a le même poids et le même aloi. En outre la circulation monétaire présente un double aspect : un aspect politique, puisque comme dans l'Antiquité, la frappe de la monnaie reste un privilège « régalien » ; un aspect religieux, puisque c'est le pouvoir et lui seul qui est chargé de gérer une fiscalité dont une grande part est perçue dans une monnaie à la légalité canonique de laquelle il doit veiller. Cela explique le caractère « aniconique » des monnaies en islam et leur fort investissement par des légendes affirmant l'unicité de Dieu et

reprenant des versets coraniques. L’étude aussi bien de sa matérialité (le pouvoir est garant de sa valeur et de la constance du rapport établi entre les deux métaux) que de sa signification politico-religieuse, fortement exprimée par les inscriptions, est donc l’une des clés majeures pour comprendre les pouvoirs de l’Islam médiéval.

Une des grandes richesses du Maghreb médiéval est liée au contrôle des mines d’or de l’Afrique subsaharienne. Pendant plusieurs siècles, les souverains musulmans de la Méditerranée ont ainsi le monopole de la frappe de l’or, abandonné par l’Occident chrétien au IXe siècle. La frappe de monnaies d’or – dinar –, réservée en principe au calife ou à ses délégués, et d’argent – dirhem –, assurent aux régions maghrébines le contrôle des échanges.

À la différence des Almoravides, les Almohades ne frappèrent pas seulement des demi-dinars de 2,1 g, mais aussi des parts entières de 4,66 g qui reçurent le nom de « double » (*doblas* ou doublons) ou masmudines (*mazmudinas*). Rapidement les *doblas* ou *mazmudinas* circulèrent dans la majeure partie de la péninsule Ibérique. En effet, par les échanges commerciaux, par le butin et par les rachats de captifs, l’or du Ghâna transite à travers le Maghreb et pénètre peu à peu les principautés chrétiennes d’Europe. La monnaie d’argent carrée fut une autre innovation almohade. Dans une perspective eschatologique, les chefs politiques et religieux du mouvement almohade diffusèrent l’idée que l’adoption de ce dirhem carré avait été prophétisée par les astrologues. On a suggéré que la forme carrée des dirhems, qu’on retrouve inscrite à l’intérieur des dinars ronds représentait une page du Coran.

Dinar almoravide (n° 11, planche XX, Codera)		Dinar almohade (n° 4, planche XXII, Codera)	
Dinar almoravide recto	**Dinar almoravide verso**	**Dinar almohade recto**	**Dinar almohade verso**
rond central Il n'y a de dieu que Dieu Muhammad est l'envoyé de Dieu Prince des musulmans, 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn. Son héritier présomptif : l'émir Tashfîn	**rond central** l'*imâm* 'Abd Allâh prince des croyants [référence au calife abbasside de Bagdad]	**carré central** Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux Que Dieu bénisse Muhammad et sa famille Louange à Dieu, et à Lui seul il n'y a d'autres dieux que Dieu Muhammad est l'envoyé de Dieu	**carré central** Le Mahdî est l'*imâm* de la Communauté établie par décret de Dieu Le calife *imâm* Abû Muhammad 'Abd al-Mu'min fils de 'Alî, prince des croyants
bandeau circulaire « Et quiconque désire une religion autre que l'islam, ne sera point agréé, et, dans l'au-delà, il fera partie des perdants » (Coran, III, 85)	**bandeau circulaire** Au nom de Dieu, ce dinar a été frappé à Almería, en 537 [1142]	**4 segments circulaires** prince des croyants/ al-Mu'min bi-Llâh al-Murtadá Abû Hafs/ fils du prince, al-Tâhir Abû/ Ibrâhîm fils des deux califes (?)	**4 segments circulaires** prince des croyants/ Abû Ya'qûb/ Yûsuf/ fils du calife

Légende des dihrems almohades		
Dirhem almohade recto		Dieu est notre seigneur Muhammad est notre envoyé Le Mahdî est notre *imâm*
Dirhem almohade verso		Il n'y a d'autre dieu que Dieu L'Ordre tout entier est en Dieu Il n'y a de force que par Dieu

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Bel A., 1933, « Contribution à l'étude des dirhems de l'époque almohade », *Hespéris*, 16/1-2, p. 1-68.

Benhsain M. R., 1994, *Approche quantitative de l'or monnayé en Occident musulman (450/1058-1059 à 830/1426-1427)*, Thèse de

Doctorat non publiée sous la direction de J. Devisse, Paris I.

Bloch, M., 1933, « Le problème de l'or au Moyen Âge », *Annales ESC*, 19, p. 1-32.

Duplessy J., 1956, *La circulation des monnaies arabes en Europe occidentale du VIIIe siècle au XIIIe siècle*, Paris, Les Belles-Lettres.

Duplessy J., 1956, « La circulation des monnaies arabes en Europe occidentale du VIIIe au XIIIe siècle », *Revue Numismatique*, V/18, p. 101-163.

Gautier Dalché J. 1969, « L'histoire monétaire de l'Espagne septentrionale et centrale du IXe au XIIe siècle : quelques réflexions sur divers problèmes », *Anuario de estudios medievales*, 6, p. 43-67.

Hennequin G., 2000, « Les monnaies et la monnaie », J.-C. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, 3 vols., Paris, PUF, t. 2, p. 219-243.

DOCUMENT 2

UNE FORTERESSE ALMORAVIDE : LE TÂSGHÎMÛT

PATRICE CRESSIER

Des acteurs de la geste almohade, contemporains des faits (al-Baydhaq) plus tardifs (l'auteur des *Hulal al-mawshiyya* par exemple) se rejoignent pour affirmer que, face au danger almohade, les Almoravides se lancèrent dans la construction de nombreuses forteresses « en des endroits entourés de montagnes de tous côtés » afin de barrer la progression du mouvement rebelle vers le nord. Cependant l'archéologie a montré que, si un tel programme fut sans doute mené à bien à l'échelle d'une grande partie du pays, il n'en eut pas pour autant recours à un type de fortification standardisé, les places fortes identifiées à ce jour présentant au contraire une réelle diversité typologique. Entre toutes, le Tâsghîmût fut sans doute la plus célèbre et la plus spectaculaire. Élevé sur une table rocheuse du piémont nord du Haut Atlas, il pouvait en effet espérer bloquer l'armée almohade et protéger Marrakech, qui s'étendait à moins de 30 km, mais il dominait aussi le vaste territoire de la vieille métropole d'Aghmat, toute proche, qu'il contrôlait ainsi étroitement.

FORTERESSE DU TÂSGHÎMÛT. POINTE OUEST (T = TOUR ; Q =QASABA)

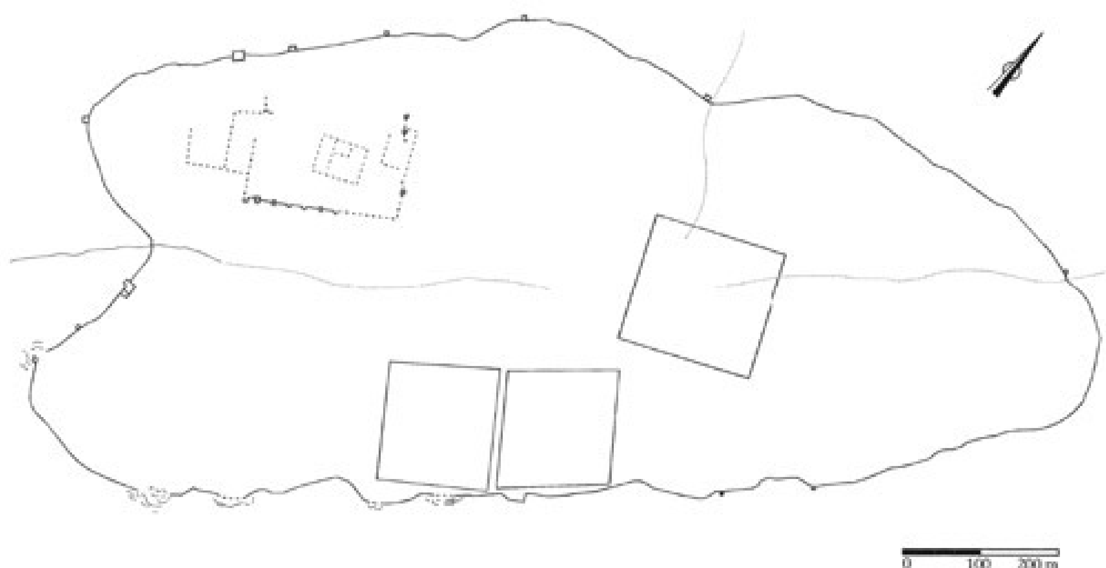


Sa date de construction est incertaine, probablement conséquence de l'installation du Mahdî à Tinmâl, tandis que celle – précoce – de sa prise et de son démantèlement par les troupes almohades est sujette à discussion : 517/1123-1124 selon al-Baydhaq, en 524/1130 selon Ibn Khaldûn. Sur les conditions de sa chute aussi ces auteurs divergents : dispersion de ses défenseurs pour l'un ou liquidation brutale de ceux-ci au fil de l'épée pour l'autre. Aux yeux de l'historien, ce qui importe surtout, pour mieux évaluer la puissance du symbole que devait constituer le Tâsghîmût, c'est que les vantaux de bois de la porte de la forteresse auraient été démontés et transportés à Tinmâl, où ils furent installés par les vainqueurs à l'une des entrées de la ville. Un tel remploi à plus de 70 km de distance (à vol d'oiseau) ne pouvait évidemment avoir répondu à un manque de matériau ni à un caprice d'architecte.

La bâtisse du Tâsghîmût combinait la *tâbiya* (pisé) pour les courtines à la maçonnerie de moellons pour les portes, les quinze tours quadrangulaires – assez largement espacées – et la base de la muraille. Elle devait avoir un fort impact visuel sur les

visiteurs et les assiégeants. Aux portes, l'austérité des formes était compensée par le jeu efficace de niches hautes et étroites, formule depuis longtemps employée en Ifrîqiya et au Maghreb Central (à la Qal'a des Banû Hammâd). Son usage par les Almoravides attend toujours une explication plausible alors que la dynastie s'était tournée depuis longtemps et de façon très générale vers les modèles esthétiques d'al-Andalus.

TÂSGHÎMÛT. ORGANISATION DES STRUCTURES FORTIFIÉES



Mais la caractéristique la plus marquante du Tâsghîmût est sans doute l'ampleur de ses dimensions, puisque sa muraille enferme une superficie d'environ 72 ha, ce qui en fait la plus grande forteresse médiévale de tout l'Occident islamique. La télédétection a mis en évidence récemment une autre particularité, qui avait échappé aux premiers chercheurs s'étant intéressés au site : la présence, à l'intérieur du vaste espace pratiquement vide ainsi délimité, de plusieurs enceintes rectangulaires, aux dimensions voisines de celles de la *qasba* de commandement qui, elle, avait

été repérée. Sous réserve de fouilles archéologiques, elles pourraient être interprétées comme des casernements affectés aux différents corps constitutifs de l'armée almoravide dont on sait qu'elle était organisée en plusieurs groupes représentatifs des grandes tribus fondatrices, partiellement refondus sous le nom de *hasham** lors de la restructuration opérée par Yûsuf b. Tâshfîn en 1077-1078. Il faut donc bien voir le Tâsghîmût comme un immense campement militaire.

C'est très vraisemblablement cette immensité qui fut sa faiblesse. Si al-Baydhaq dit vrai en évaluant à environ sept cents le nombre de ses défenseurs lors du siège – cinq cents fantassins et deux cents cavaliers –, cela ne supposait pas plus d'un combattant pour 5 m de muraille, situation insoutenable même à court terme. Le rôle d'une forteresse qui contrôlait les deux grandes cités de la région, dont la capitale de l'empire, et bloquait les vallées de l'Atlas où l'État almohade prenait forme, était clairement militaire. Cependant sa puissance s'avère avoir été avant tout symbolique puisqu'elle fut l'une des premières à tomber aux mains du nouveau pouvoir, sans grande difficulté semble-t-il quoi que puisse laisser penser l'importance donnée par celui-ci à l'événement.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

ALLAIN Ch., 1951, MEUNIÉ, Jacques, « Recherches archéologiques au Tasghimout des Mesfioua », *Hespéris*, 38, p. 381-405.

BASSET H. et TERRASSE H., 1927, « Sanctuaires et forteresses almohades (suite) : le Tasghimout », *Hespéris*, 7, p. 157-171.

CRESSIER P. et ERBATI L., 1998-1999, « Note sur la forteresse almoravide du Tâsghîmût », *Archéologie islamique*, 8-9, p. 55-66.

LÉVI-PROVENÇAL É., 1928, *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du « legajo » 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, Paris.

DOCUMENT 3

LA MOSQUÉE DE TINMÂL

Ibn Tûmart fit bâtir son premier oratoire, dont il ne reste rien, à l'extrémité occidentale de la ville, au-dessus d'un profond ravin et non loin de sa demeure. C'est là une différence notable avec le Prophète de l'islam, dont la maison même aurait servi, d'après la Tradition, de lieu de prière communautaire, et aurait accueilli sa dernière demeure. En 1152-1153, alors qu'il achevait la conquête du royaume hammâdide, 'Abd al-Mu'min (m. 1163) fit construire à côté de la tombe du Mahdî, une nouvelle mosquée, vraisemblablement à l'emplacement de l'ancienne. Dès l'origine, cette mosquée fut dédiée à Ibn Tûmart ; des personnes chargées de l'entretenir y lisaient le Coran sans interruption. Par la suite, les trois premiers califes almohades furent inhumés au côté du fondateur du mouvement, transformant ainsi la tombe d'un personnage charismatique en nécropole impériale. D'après un récit de voyage du début du XVIIIe siècle, la *Rihla de Tasaft*, l'édifice était doté d'une bibliothèque comprenant l'essentiel des œuvres du dogme almohade, notamment des ouvrages attribués à la main même d'Ibn Tûmart, ainsi que des recueils de hadiths et des livres d'exégèse coranique. Le plan en T de cette mosquée se caractérise par sa construction parfaitement symétrique par rapport à un axe reliant la porte de l'entrée nord au *mihrâb** situé au sud, et passant par la nef centrale et le milieu de la cour.

LA MOSQUÉE D'IBN TÛMART À TINMÂL



L'appareil des murs extérieurs est composé d'un mélange de moellons en assises et de lits de briques, avec un chaînage de briques aux angles et aux arcatures du minaret, ainsi que de béton composé de cailloutis et de terre à haute teneur en chaux. Quant à l'intérieur, c'est la brique qui domine les travées, les piliers et les voûtes avec un format standard de 28 x 13 x 4 cm. On trouve également du bois pour les poutres formant l'ossature des coupoles.

Le décor est essentiellement composé de stuc blanc et blanc cassé, qui tend à atténuer l'austérité du lieu avec des décors floraux denses mais sans luxuriance, avec des palmes s'incrustant dans le plâtre découpé dont émerge parfois un bourgeon axillaire. Le plus souvent, la palme se présente sous la forme d'une feuille symétrique digitée en V reposant sur deux crochets enroulés, les éléments floraux venant s'attacher à la tige pour boucher les vides de la composition ; les nefs axiales et les transepts furent

particulièrement soignés par les décorateurs, les arcs polylobés de la nef axiale et des coupoles tranchant avec les arcs à lambrequin des nefs secondaires. Tous ces élément permettent une nette hiérarchisation de l'espace par le décor, le *mihrâb* étant la pièce la plus élaborée et la seule à accueillir un décor de calligraphie monumentale.

Un autre élément majeur du décor joue un rôle crucial dans l'organisation architectonique de la moquée de Tinmâl, il s'agit des chapiteaux. En effet, comme l'a souligné Patrice Cressier, la reprise de modèles omeyyades pour les chapiteaux à bandeau, voire le remploi d'authentiques chapiteaux omeyyades dans la Grande mosquée de Séville et dans les mosquées almohades de Marrakech, permettait de mettre en valeur la continuité entre les deux dynasties. Or à Tinmâl, un nouveau type de chapiteau à couronne d'acanthe lisse, à nervure axiale fortement incisée, fait son apparition. On le retrouve dans de nombreux monuments postérieurs, au point que, dans les années 1920, les autorités du Protectorat choisirent un chapiteau de Tinmâl comme timbre de la monarchie chérifienne, dans le cadre d'une réhabilitation du passé almohade.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Basset H. et Terrasse H., 2001, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, Maisonneuve & Larose, Paris.

Cressier P., 2005, « Chapiteaux almohades », *Averroès et l'averroïsme*, dans A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (dir.), Lyon, PUL, p. 89-91.

Ewert C. et Wisshak J.-P., 2005, « Tinmâl, manifeste artistique du mouvement almohade », dans A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (dir.), *Averroès et l'averroïsme*, Lyon, PUL, p. 67-84.

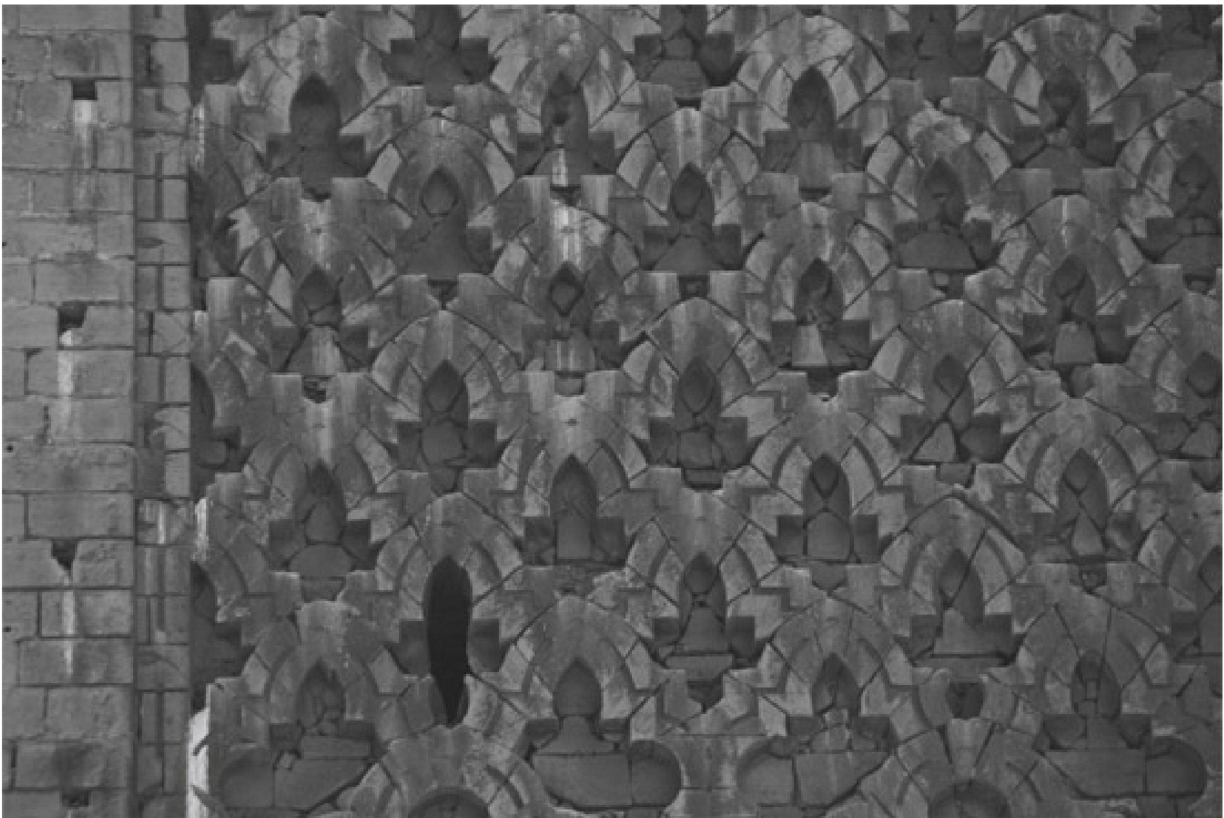
Hassar-Benslimane J., 1993, « La mosquée de Tinmâl », dans A. Touri (dir.), *Tinmel, l'épopée almohade*, ONA, p. 112-173.

DOCUMENT 4

LA *SEBKA*, TECHNIQUE DÉCORATIVE ALMOHADE

DOLORES VILLALBA SOLA

DÉCOR DE SEBKA DE LA TOUR HASAN (RABAT)



La *sebka* est un élément caractéristique de l'art et de l'architecture almohades, comme en témoignent les grandes œuvres de cette période, depuis les mosquées de la Kutubiyya et d'al-Mansûr à Marrakech, de Tinmâl, ainsi que la Tour Hasan à

Rabat et les grandes portes monumentales de Rabat et de Marrakech (Bâb al-Rawâh, Bâb al-Oudaïa et Bâb Agnaw).

Les plus anciens vestiges de ce type de décor remontent à l'époque omeyyade, et plus précisément à la période 711 et 715, période de construction de Qusayr ʻAmra. Dans ce palais syrien, les restes de cette ornementation font partie d'un programme décoratif qui couvre les murs de l'*apodyterium*, la salle d'entrée des thermes, avec toute une série de losanges encadrant des motifs figuratifs. Le réseau de losanges y est créé par la répétition de petites feuilles, qui, s'unissant visuellement, forment des pans qui donnent leur unité à des éléments figuratifs très variés. Il est possible d'ailleurs que ce qu'on a appelé ensuite *sebka* en Occident apparaisse aussi sur la façade du palais de Qasr al-Khayr al-Gharbî, construit en 727, à l'époque du calife Hishâm b. ʻ Abd al-Malik. Dans ce château du désert, les motifs d'acanthe s'unissent et dessinent des espaces rhombiques, couvrant les deux tours qui encadrent l'entrée principale du palais.

Un parfait exemple de *sebka* se trouve sur les panneaux qui décorent l'intrados des arcs qui encadrent la *maqsûra* de la mosquée de Tinmâl, une des parties les plus importantes de cet édifice, où le décor géométrique en losanges est formé par des feuilles de palmierrs. Cet exemple prouve que ce motif en losanges est présent dès les origines de l'art almohade, et pourtant très vite il évolue, comme le prouvent les panneaux de *sebka* qui décorent la tour Hasan de Rabat, la Kutubiyya de Marrakech et le minaret de la mosquée d'al-Mansûr. Cette évolution jusqu'au règne du troisième calife almohade, al-Mansûr (1184-1199) est remarquable et témoigne de l'élaboration progressive d'un art proprement almohade, dont ce motif devient l'élément décoratif principal, son tracé se transformant et se complexifiant.

On ignore encore comment un motif décoratif apparu dans la phase originelle de constitution de l'art islamique a pu disparaître complètement du monde musulman pour ne réapparaître qu'à l'époque almohade. C'est probablement cette solution de continuité qui explique qu'il n'ait pas été identifié comme un élément à part entière, une forme bien définie de l'art islamique, et

ce n’est qu’avec la dynastie maghrébine que son usage s’est répandu massivement. On ne sait pas encore non plus comment ce motif a été récupéré par les Almohades au point de devenir un des traits distinctifs de la période.

Ce type de décor n’est pas proprement maghrébin, puisqu’on en trouve des exemples de l’autre côté du détroit de Gibraltar, en al-Andalus, à Séville par exemple, sur la Giralda, le minaret de la Grande mosquée almohade, ou sur les murs du Palacio de la Contratación et du Patio del Yeso. Apparue ainsi à l’époque almohade, dont elle constitue une forme emblématique, la *sebka* a marqué profondément l’architecture et les arts décoratifs en s’imposant jusqu’à nos jours.

DÉCOR DE SEBKA DE TINMÂL



DOCUMENT 5

LA TOUR HASSAN DE RABAT

PIERRE GUICHARD

INSÉRER ILLUSTRATION 14 : LA TOUR HASSAN (RABAT)



La mosquée inachevée de Rabat, dont le principal vestige visible est la fameuse « Tour Hassan », est un édifice remarquable, un des plus significatifs de l'entreprise almohade dans ses aspects « civilisationnels ». Elle l'est à la fois en elle-même, et dans un groupe de mosquées qui, avec surtout la Kutubiya et Séville,

témoignent d’un véritable programme de construction des monuments religieux almohades. Les circonstances de son édification ne posent pas de grands problèmes, non plus que le bel ordonnancement du décor de son minaret, mais son plan suscite davantage d’interrogations.

La ville même de Rabat (*Ribât al-Fath*) est une fondation nouvelle entreprise par le calife ‘Abd al-Mu’min en 1150, et dont l’édification fut poursuivie par ses successeurs. Point de concentration des armées partant à la conquête (*fath*) d’al-Andalus, puis du Maghreb Central et oriental, les souverains y résident fréquemment, au départ ou au retour de ces expéditions. D’après le *Qirtas*, c’est le calife al-Mansûr (1184-1199) qui décida la construction de son immense mosquée en partant pour l’expédition qui allait aboutir à la victoire d’Alarcos de 1195. Même si cette information est donnée par une source souvent considérée comme assez peu fiable, elle ne fait que s’intégrer à la vision « programmatique » et aux ambitions impériales que l’on peut prêter aux Almohades. Ce qui est certain, car mesurable, c’est qu’il s’agissait de la plus grande mosquée édifiée jusqu’alors, à l’exception de celle de Samarra. Ses 180 m de long et 139 de large en faisaient une émule de celle de Cordoue (180 x 130), la plus vaste alors dans l’Occident musulman, en conformité avec l’admiration que les Almohades portaient aux Omeyyades.

Le plan de la mosquée Hassan se situe dans la continuité des tendances dominantes au Maghreb et en al-Andalus (Kairouan et Cordoue). Comme à Cordoue, la salle de prière, toute en longueur, ouvre au nord sur une cour barlongue, à l’opposé du mur de *qibla* où se trouve le *mihrâb* (la niche indiquant la direction de la prière). Les arcades de la salle de prière sont disposées perpendiculairement au mur de *qibla*, créant 21 nefs (il n’y en a que 19 à Cordoue), longitudinales (elles sont transversales dans la plupart des mosquées d’Orient), avec une nef centrale plus large. Mais l’organisation de la salle de prière est très originale. L’uniformité des nefs est en effet rompue par deux cours symétriques ouvertes dans les parties est et ouest de la salle. Cela

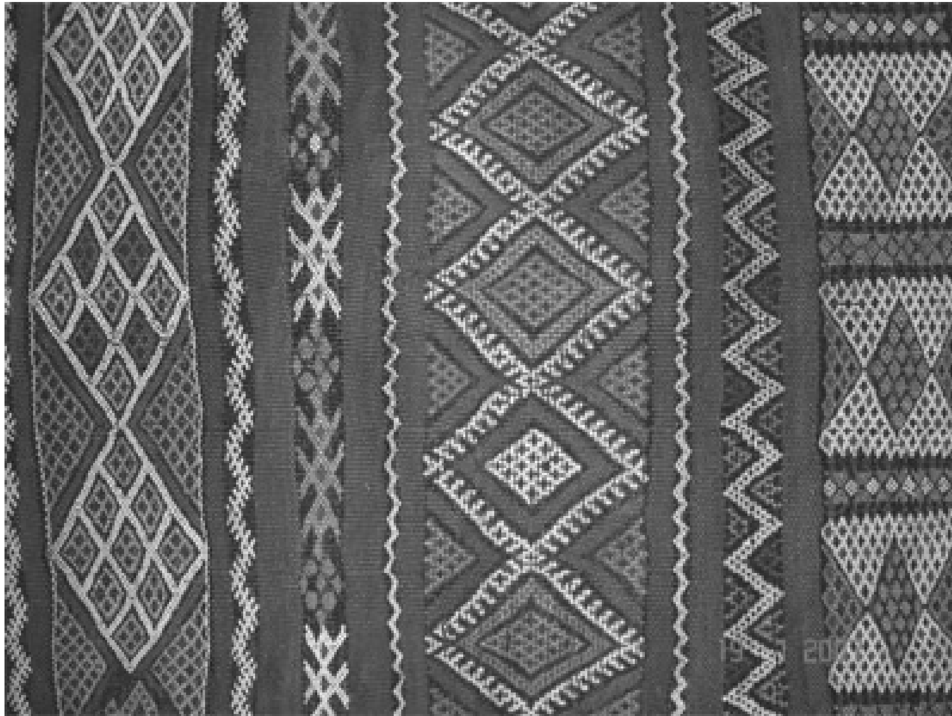
visait peut-être à éclairer un espace si grand qu'il risquait d'être très obscur.

Une autre particularité est l'existence, en avant du mur de *qibla*, de trois nefs, qui lui sont, non plus perpendiculaires, mais parallèles, ce qui crée une sorte de transept. Avec les deux nefs latérales extrêmes, qui, le long des côtés est et ouest de la salle de prière, sont aussi larges que la nef centrale, cela constitue comme un « déambulatoire » en forme de U, dont la partie méridionale, le long du mur de *qibla* était vraisemblablement destinée à bien souligner la direction de la prière et à mettre en valeur le *mihrâb.* On retrouve la même disposition dans la deuxième Kutubiya et à Tinmâl. Toutefois l'édifice présente une spécificité remarquable par rapport aux autres mosquées almohades : la toiture de la salle de prière inachevée devait reposer, non sur des piliers, mais sur des colonnes en pierre, qui existent encore et sont visibles en grande partie. Ainsi que le remarque Christian Ewert, « Au lieu des piliers de brique habituels, qui correspondaient au goût almohade pour une organisation rationnelle, comme on devait l'attendre justement sur ce grand chantier, on tailla laborieusement des colonnes en pierre, procédé qui ne trouve pas d'explication matérielle… Ici, à cette grande époque de la mosquée à piliers, la forêt des colonnes suffisait comme allusion dans la salle de prières, et l'on pouvait réaliser cette caractéristique avec ampleur, parce que l'on s'alignait maintenant aussi sur les dimensions d'origine de la superficie totale de Cordoue… De même que la mosquée al-Aqsá [à Jérusalem ; ce fut la première à nefs longitudinales et elle avait été construite par les Omeyyades de Damas] influença Cordoue, celle de Cordoue influença Rabat… ». Pourquoi donc, en effet, aurait-on adopté ce système hypostyle de soutien de la toiture, si ce n'est pour imiter Cordoue ?

Le minaret est tout à fait semblable par sa forme carrée et son décor à ceux de la Kutubiya (moellons recouverts d'enduit, 12 m de côté) et de la Giralda de Séville (brique, 14 m de côté). À l'intérieur une rampe monte en spirale autour d'un noyau central formé de salles voûtées (de façon variée) superposées. Non-achevé, il est construit sur 44 m de haut en pierres taillées et

devait être plus imposant que les autres grands minarets almohades (16 m à la base). Si les proportions prévues étaient les mêmes que celles du minaret de la Kutubiya : 5 fois la base, il aurait dépassé celui de Cordoue (73 m de haut). On y retrouve la volonté « impériale » almohade d'édifier en pierre, déjà constatée dans les colonnes de la même mosquée Hassan, et illustrée aussi par les belles portes de l'enceinte de Rabat.

DÉCORS « LOSANGÉS » SUR UN TAPIS DE TYPE *KILIM* OU *MERGOUM* CONTEMPORAINS



Le décor extérieur est tapissant, semblable à celui des deux autres grands minarets almohades : c'est un « réseau losangé » fait d'arcs entrecroisés. Les arcs lobés formant la base sont surmontés d'une deuxième rangée d'arcs similaires, puis d'une troisième, et ainsi de suite. Ce décor typiquement almohade dérive des arcs polylobés et entrecroisés que l'on trouve à la mosquée de Cordoue dans l'agrandissement d'Al-Hakam II (971-976), et qui se développent au XIe siècle au palais de la Aljafería de Saragosse. Dans ces panneaux losangés, on a l'impression que l'art almohade

discipline l'exubérance andalouse en la faisant entrer dans des schémas rigoureusement répétitifs et géométriques. On est tenté, sans savoir dans quel sens et selon quelle chronologie se sont produites les influences, de rapprocher ces décors de ceux qui caractérisent encore l'art et l'artisanat berbères traditionnels (tapis, céramiques). Georges Marçais évoque de façon assez vague une certaine « rusticité berbère » de l'art almohade, qu'il relie par ailleurs fortement à l'art andalou. Cependant il est difficile de savoir si c'est un « art rural berbère », qu'il est bien difficile de documenter pour des époques aussi hautes, qui a inspiré les décors losangés des minarets almohades, ou si ce sont ces derniers qui ont influencé un art rural très géométrique (qui par ailleurs n'est probablement pas exclusivement maghrébin). En revanche, il est certain que ce type de décor a très fortement marqué l'art « hispano-mauresque » et ses dérivés hafside, mérinide et zayyânide/'abdelwâdide.

La tour Hassan est souvent considérée comme emblématique de l'art marocain. C'est sur son mur de *qibla* qu'est construit le mausolée du roi Mohammed V, où repose aussi son fils Hassan II.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

CAILLÉ J., 1954, *La mosquée de Hassan à Rabat*, Arts et métiers graphiques, Institut des Hautes Études Marocaines, Paris (plans et dessins de Jean Hainaut).

Catalogue d'exposition, 1998, *Splendeurs du Maroc*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

EWERT C. et WISSHAK J.-P., 2005, « Tinmâl, manifeste artistique du mouvement almohade », *Averroès et l'Averroïsme. Un itinéraire historique du haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, PUL, p. 67-84.

MARÇAIS G., 1956, *L'art des Berbères*, Alger, Imprimerie officielle du Gouvernement Général, p. 6-10.

HUICI MIRANDA A., 1956, *Historia política del imperio almohade*, Tétouan, 2 vols, p. 158-163.

Marçais G., 1954, *L’architecture musulmane d’Occident*, Paris, Arts et métiers graphiques, p. 207-210.

DOCUMENT 6

LES TRANSFORMATIONS HAFSIDES DE L'AQUEDUC DE CARTHAGE

PATRICE CRESSIER

TRONÇON RESTAURÉ DE L'AQUEDUC ZAGHOUAN-CARTHAGE



La maîtrise de l'eau est considérée comme un des domaines d'excellence de la civilisation islamique. Cette réputation n'est pas usurpée. Techniques et pratiques se sont amplement diffusées au sein du monde rural, mais chacune des dynasties du Maghreb et d'al-Andalus eurent aussi à cœur de marquer l'espace de son empreinte par de grands programmes hydrauliques d'utilité publique, surtout en milieu urbain et périurbain. Répondant à la nécessité d'un approvisionnement en eau abondant et régulier, le souverain affirmait son pouvoir par sa capacité à exploiter et à gérer l'environnement, tout en subvenant à un besoin essentiel de son peuple. La légitimation qui en résultait pouvait s'appuyer en outre sur une référence implicite à Rome, dont les vestiges des prouesses technologiques ponctuaient encore le paysage médiéval : c'est bien sous l'angle de l'émulation des architectes antiques que, selon le Qâdî al-Nu'mân (m. 974), le calife fatimide

al-Mu‘izz exprimait son désir de restaurer l’aqueduc de Carthage et celui qui avait alimenté Kairouan.

Plus tard, les califes almohades, qui s’étaient eux aussi entourés d’experts hydrauliciens, firent reprendre des ouvrages romains (ainsi l’adduction alimentant Séville, aujourd’hui dénommée *Caños de Carmona*), ou tracer *ex nihilo* de longs aqueducs, tel celui de ‘Ayn Ghabula conduisant l’eau au gigantesque projet urbain de Ribât al-Fath ou encore la grande *saqiya* (canal souterrain) dérivant le *wâdî* Ûrîka vers l’Agdal de Marrakech. Les Hafsides, leurs successeurs et héritiers en Ifrîqiya, ne pouvaient faire moins.

L’aqueduc de Carthage (sa destination première) ou de Zaghouan (sa principale zone de captage) avait été construit sous le règne d’Hadrien entre 120 et 138 ap. J.-C. et sans doute complété sous Septime Sévère, détruit par les Vandales en 409 et restauré par Belisaire (534), coupé en 698 lors du siège de Carthage par les troupes arabo-musulmanes, remis en état sous les Fatimides, puis abandonné de nouveau à l’issue des troubles liés aux « invasions hilâliennes ». En l’état actuel, son architecture reflète les vicissitudes historiques de plusieurs siècles.

Ce qui nous importe ici, cependant, ce sont les conditions de son rétablissement par le calife hafside al-Mustansir Ier, travaux achevés en 1267 selon al-‘Umarî (m. 1349) et d’autres auteurs médiévaux. Tunis connaissait alors des difficultés chroniques d’approvisionnement en eau. La remise en fonction de l’aqueduc de Carthage devait permettre d’y remédier en partie. Pour cela, 116 de ses 132 km furent rétablis. Des piles furent reprises en *tâbiya* (mortier de terre et chaux), des arcs reconstruits en briques, mais, au conduit romain couvert d’une voûte, succéda un canal à ciel ouvert installé en retrait et donc plus étroit, ce qui impliquait un débit sensiblement moindre. Une nouvelle dérivation vers la ville fut mise en place tout exprès, car la conduite antique contournait cet espace, non urbanisé à l’époque. La bâtisse régulière des arcs de cette extension recourait largement au remploi de matériaux plus anciens. Dans un geste de propagande manifeste de la part du souverain, la destination de cette nouvelle conduite était la

Grande mosquée Zitouna, ce qui permettait peut-être à la population de la Qasba un prélèvement au fil de l'eau. Cette pieuse intention, politiquement rentable, se doublait pourtant d'un autre projet puisque, dans les faits, la majeure partie du volume d'eau transporté par l'aqueduc (dans la proportion de 10 à 1) poursuivait son chemin au-delà de la dérivation et allait alimenter les domaines princiers d'Abû Fihr, jardins et palais situés au nord de la capitale et des qualités desquels Ibn Khaldûn nous a laissé une description flatteuse. Une vingtaine d'années après l'achèvement de l'œuvre d'al-Mustansir, al-'Abdarî (m. v. 1289) constate amèrement le déséquilibre des parts respectivement allouées à la Grande mosquée et aux palais califaux. Ceci expliquerait-il qu'aux premiers troubles qui suivirent, ou presque, l'aqueduc cessa à nouveau de fonctionner ? On perçoit, en tout cas, combien propagande, piété, service public et bénéfices privés étaient mêlés dans de telles entreprises de grande hydraulique.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

DAOULATLI, Abdelaziz, 1976, *Tunis sous les Hafsides. Évolution urbaine et activité architecturale*, Institut d'Archéologie et d'Art, Tunis, p. 153-161.

FERCHIOU, Naïdé, 2008, *Le chant des Nymphes : les aqueducs et les temples des eaux de Zaghouan à Carthage*, éd. Nirvana, Tunis.

FIGUEIREDO, M. O., VEIGA, J. P., SILVA, T. P., 2001, « Materials and reconstruction techniques at the Aqueduct of Carthage since the Roman Period », dans P. B. LOURENÇO, P. ROCA (éd.), *Historical Constructions*, Guimarães, p. 391-400.

MARÇAIS, Georges, 1954, *L'architecture musulmane d'Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Arts et métiers graphiques, Paris, p. 327-328.

SOLIGNAC, Marcel, 1936, « Travaux hydrauliques hafsides à Tunis », *Deuxième Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes d'Afrique du Nord*. *Tlemcen, 1936* [= *Revue africaine*, LXXIX, 368-369], Société historique algérienne, Alger, t. II, p. 517-580.

DOCUMENT 7

CHAPITEAU HAFSIDE ET CHAPITEAU À MÉANDRES D’ACANTHE EN TUNISIE MÉDIÉVALE

PATRICE CRESSIER



Chapiteau à méandre d’époque hafside (mosquée Zaytûna, Tunis) [d’après Daoulatli 2010]



Chapiteau hafside au début de l'époque moderne (zâwiya de Sîdî Sahbî, Kairouan)

Les deux grands califats occidentaux contemporains – l'omeyyade de Cordoue et le fatimide d'Ifrîqiya – diffèrent totalement quant au rôle attribué au chapiteau dans leurs architectures officielles respectives. En al-Andalus, composites et corinthisants sont produits dans les ateliers d'État et dotés d'une riche ornementation, incluant souvent une épigraphie se référant au calife lui-même ; en Ifrîqiya, où règnent les *spolia*, les rares chapiteaux originaux suivent un schéma banal et n'occupent qu'une place secondaire dans l'ensemble du décor architectural.

Les prototypes de chapiteau dérivé du composite, où les feuilles d'acanthe de chaque couronne fusionnent à leur base pour former un ou plusieurs méandres, apparaissent sous les Almoravides (en stuc, à la mosquée Qarawiyyîn de Fès). La formule se développe et se généralise sous les Almohades (Kutubiyya de Marrakech, Tinmâl) ; elle devient pratiquement exclusive sous les Mérinides, les 'Abd al-Wâdides et les Nasrides. Au même moment, la situation est bien différente en Ifrîqiya : le remploi de pièces

antiques se poursuit très tard tandis que le seul type proprement islamique, dit « sanhâjien », dérive lui-même d'un modèle tardo-antique.

Au XIII[e] siècle, l'avènement de la dynastie hafside change doublement la donne. On assiste alors, simultanément, à l'irruption sélective du chapiteau à méandres d'acanthe, jusqu'alors absent de cette région du Maghreb, ainsi qu'à la conception et à l'expansion d'un type morphologique totalement différent, dit « hafside ». Déjà présent à la *madrasa* al-Shamâ'iyya à Tunis, celui-ci constituera pour longtemps une caractéristique de l'architecture ifrîqiyenne. Il se distingue par le schématisme de ses larges feuilles d'angle, lisses et enveloppantes, séparées par d'étroites feuilles verticales se dressant au milieu de chaque face.

Le chapiteau à méandres d'acanthe reste numériquement minoritaire, mais sa rareté même et son emploi préférentiel en des points clefs des monuments majeurs qu'il vient orner ne peuvent que rendre compte de l'importance symbolique qui lui est accordée. On le trouve ainsi, dans un premier temps, dans la mosquée de la Qasba de Tunis édifiée par Abû Zakariya I[er], au tympan surmontant le *mihrâb* et sous la coupole (1231-1235), puis dans un deuxième temps, vers 1450, aux aménagements de la Grande mosquée Zitouna commandés par Abû 'Amr 'Uthmân (*mihrâb*, porte de la bibliothèque, *midha* du Sultan, etc.). C'est de la fin du XV[e] siècle que date la *zâwiya* de Sîdî Qâsim al-Zallîjî : par son ornementation, ce complexe religieux et funéraire fondé par un personnage originaire de Fès est sans doute l'édifice le plus occidental de Tunis et il n'est pas étonnant qu'il ait fait appel au chapiteau à méandres d'acanthe. Il est probable que, dans le chantier de la mosquée de la Qasba, siège de leur pouvoir, les Hafsides aient eu à cœur de témoigner de l'origine de leur propre dynastie par le biais d'un élément architectural géographiquement et historiquement connoté, le chapiteau à méandres d'acanthe. Les conditions de réapparition de cet élément plus d'un siècle après, à la mosquée Zitouna, sont moins claires, mais peuvent relever d'une même intention. Quant à la *zâwiya* de Sîdî Qâsim al-Zallîjî, elle pose avec une acuité particulière la question de ce qui

est alors importé (les artisans spécialistes, les pièces elles-mêmes, ou simplement la mode ?), question à laquelle seule une étude systématique – jamais encore entreprise – pourrait apporter réponse.

En ce qui concerne le chapiteau « hafside », est-ce la relative rapidité d'exécution que suppose la simplicité de sa formule, l'élégance du résultat, ou seulement la résistance à l'innovation qui firent qu'il se soit maintenu identique jusqu'à l'aube du XX[e] siècle ? Un saut chronologique suggère une autre explication, peut-être la principale. Au début de l'époque moderne, en effet, plusieurs monuments de Tunisie ont recours à des chapiteaux de type hafside ayant la particularité d'avoir été sculptés à partir de chapiteaux romains relevant d'autres types morphologiques, pièces antiques qui auraient pu tout aussi bien faire l'objet d'un remploi telles quelles. Dans la mesure où il impose des difficultés techniques supplémentaires le choix d'une formule aussi particulière ne peut avoir été dû au hasard. La « solution hafside » est donc très vite comprise comme une solution propre à l'Ifrîqiya et revendiquée comme telle par les architectes et leurs commanditaires.

Ces brèves considérations confirment, s'il en était besoin, combien il faut se garder en histoire de l'art de raisonner en termes d'évolution continue.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

CRESSIER P., 2010, « Le chapiteau, acteur ou figurant du discours architectural califal ? Omeyyades d'al-Andalus et Fatimides d'Ifrîqiya », dans P. CRESSIER, I. MONTILLA, J. R. SÁNCHEZ VICIANA, A. VALLEJO TRIANO (éd.), *Miscelánea de historia y cultura material de al-Andalus*, *Cuadernos de Madinat al-Zahra'*, 7 [numéro thématique], p. 67-82.

DAOULATLI A., 1976, *Tunis sous les Hafsides. Évolution urbaine et activité architecturale*, Institut d'Archéologie et d'Art, Tunis.

DAOULATLI A., 2010, *La mosquée Zitouna. Tunis. Dix siècles d'architecture tunisienne*, Éditions du Patrimoine, Tunis.

MARÇAIS G., 1954, *L'architecture musulmane d'Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Arts et métiers graphiques, Paris.

DOCUMENT 8

LE PALAIS HAFSIDE DE TUNIS

LE PALAIS HAFSIDE DE TUNIS



Comme à Marrakech et à Séville, l'ensemble palatial était double : le palais proprement dit, connu sous le nom de Qasba, surplombait la ville de Tunis avec un rempart et des tours triangulaires bâties sous 'Abd al-Mu'min (1130-1163) ; de l'autre, en-dehors de l'enceinte urbaine, on trouvait une succession de jardins, de bassins monumentaux et de pavillons d'agrément. Néanmoins même dans ce parc, le calife hafside était dissimulé à ses sujets par un mur intérieur qui entourait son jardin personnel d'Abû Fihr, qui s'étendait autour d'un bassin (*sihrîj*) de très grande

dimension (209 x 80 m), approvisionné en eau depuis le Djebel Zaghouan par l'aqueduc antique de Carthage, rénové par les Hafsides. Aux extrémités du bassin, on trouvait deux pavillons de plaisance avec des plafonds en bois artistiquement décorés et des piliers de marbre blanc. Le jardin était planté d'espèces odoriférantes, comme l'oranger ou le citronnier.

La fonction du mur intérieur dans le jardin est semblable à celle de l'écran en bois (*maqsûra*) dans la Grande mosquée : rendre le souverain invisible à ses sujets. Cette mise à distance visuelle n'est pas nouvelle, elle participe à la sacralisation précoce de la magistrature suprême. Déjà à l'époque omeyyade, le *hâjib* (le « porte-voile », chambellan ou maire du palais) était chargé d'isoler le calife de ses sujets.

La mosquée de la Qasba fut le premier monument de prestige édifié par Abû Zakariyâ (1228-1249), deux ou trois ans seulement après avoir déclaré son indépendance vis-à-vis du calife mu'minide de Marrakech. Le corps du bâtiment avec ses nefs couvertes en arêtes, séparées par des arcs en fer à cheval reposant sur des colonnes par l'intermédiaire d'impostes en parallélépipèdes s'inscrit dans la continuité d'une tradition proprement ifrîqiyenne, avec des mosquées aussi prestigieuses que celles de Kairouan ou de la Zitouna, dont la construction s'inspire de modèles égyptiens comme la mosquée de 'Amr b. al-'Âs. En revanche, on décèle dans le minaret carré une nette influence almohade, avec ses arcatures et ses réseaux losangés. Ce minaret, tout comme les monuments almohades tardifs, telle la Torre del Oro de Séville, est dédicacé et mentionne la date de fondation : 1233. Ce minaret témoigne de la naissance d'un art spécifique par le remploi, sur un substrat ifrîqiyen, de modèles différents, en provenance du Maghreb Extrême et d'al-Andalus.

La Qasba était coupée en deux parties distinctes, l'une où résidait le calife, ses femmes, ses concubines, ses esclaves et ses enfants en bas-âge, l'autre réservée aux différents services de l'État, avec, entre autres, les bureaux des Impôts et de l'armée. La porte était connue sous le nom berbère masmûda d'*Imî n-tigemmî*, soit « la bouche de la maison », c'est-à-dire le seuil marquant la

limite entre la ville peuplée par les sujets et la Qasba habitée par l'élite au pouvoir. C'était là que le calife apparaissait les jours de cérémonie, devant un parterre préalablement ordonnancé. Généralement, c'était le lieu où on venait lui prêter hommage en lui embrassant la main suivant un ordre protocolaire. Cette porte ouvrait sur une vaste esplanade, désignée, comme celle de la Qasba de Marrakech, par le terme berbère *asârâg.* Les différentes administrations se répartissaient tout autour, avec la salle du conseil où siégeait ordinairement le calife, ainsi qu'un pavillon surélevé où il s'installait pour assister à des revues.

Al-Mustansir (1249-1277), le bâtisseur de la Qasba de Tunis d'après Ibn Khaldûn

« En l'an 650 (1253), al-Mustansir fit élever dans l'avant-cour de son palais le pavillon appelé Qubbat-Asârâg (coupole ou pièce d'apparat de la grande place). Ce dernier mot appartient à la langue des Masmûda et signifie *large et vaste*. Cet édifice forme un portique large et élevé, dont la façade, tournée vers le couchant, est percée d'une grande porte à deux battants artistiquement travaillés en bois et d'une telle grandeur que la force réunie de plusieurs hommes est nécessaire pour les ouvrir et les fermer. Dans chacun des deux côtés qui touchent à celui de la façade s'ouvre une porte semblable à celle que nous venons de décrire. La porte principale est [ainsi] du côté de l'occident et donne sur un énorme escalier d'environ cinquante marches. Cet escalier est aussi large que le portique, et sa direction transversale est du nord au sud. Les deux autres portes s'ouvrent sur les allées qui se prolongent jusqu'au mur d'enceinte et reviennent ensuite aboutir dans la cour même. Lors de la présentation des chevaux de tribut, et pendant la revue des troupes, ainsi que les jours de fête, le sultan se tient dans ce pavillon, assis sur son trône, en face de la grande porte d'entrée. Ce bâtiment, aussi remarquable par la beauté de son architecture que par ses vastes dimensions, offre un témoignage frappant de la grandeur du prince et de la puissance de l'empire. »

La construction de cet ensemble coïncide, d'après al-Zarkashî (m. avant 1525), avec l'adoption par le souverain hafside du titre de Prince des croyants en 1253, l'architecture monumentale illustrant ainsi le changement de statut de la dynastie : le nouveau complexe palatial était destiné à rivaliser avec Marrakech où résidaient encore les califes mu'minides.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Daoulatli A., 1976, *Tunis sous les Hafsides. Évolution urbaine et activité architecturale*, Tunis, Institut d'Archéologie et d'Art, p. 153-161.

Marçais G., 1954, *L'architecture musulmane d'Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Paris, Arts et métiers graphiques, p. 327-328.

Solignac M., 1936, « Travaux hydrauliques hafsides à Tunis », Deuxième Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes d'Afrique du Nord. Tlemcen, [*Revue africaine*, LXXIX, 368-369], Alger, Société historique algérienne, t. II, p. 517-580.

DOCUMENT 9

UN VERSET CORANIQUE, EMBLÉMATIQUE DES MÉRINIDES (CORAN, LVII, 3)

SERGE GUBERT



Verset coranique sur le pourtour d'un dinar mérinide



Dinar anonyme frappé à Marrakech durant le règne d'Abû l-Hasan (1331-1348) type Hazard n° 674

1. LA RÉFORME MONÉTAIRE MÉRINIDE

En 1276, à son retour d'une première expédition en Andalousie, le sultan Abû Yûsuf Ya'qûb (1258-1286) décide de fonder une nouvelle ville et d'opérer une réforme monétaire. La concomitance des trois événements n'est pas accidentelle : elle traduit la réorientation doctrinale majeure de la souveraineté mérinide.

La réforme monétaire consistait à unifier le système en prenant pour étalon les meilleures monnaies de l'époque du calife almohade al-Nâsir (1199-1213), afin de mettre un terme à la circulation de la mauvaise monnaie, nuisible au commerce et aux revenus que celui-ci représentait pour la dynastie naissante. Or ces nouvelles monnaies (dinar et dirham*) se caractérisent par l'introduction, sur un type almohade, de formules coraniques inédites en numismatique, en particulier : « Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent (*al-zâhir*) et le Caché (*al-bâtin*) et il connaît toute chose » (Coran, LVII-3). Sur les dinars mentionnant le nom du souverain, ce verset y est étroitement associé en étant inscrit sur la même face. Sur les monnaies anonymes, très fréquentes, comme celles d'Abû l-Hasan (1331-1351), il est le plus souvent associé à diverses formules de louange à Dieu qui viennent remplacer la mention de la titulature souveraine.

Le verset disparaît lorsque le pouvoir mérinide se trouve sous la tutelle d'un souverain étranger (nasride ou hafside), et réapparaît lors des restaurations. Il existe ainsi un lien entre l'exposition du verset et la souveraineté mérinide, dont il est l'expression emblématique. À côté de la restauration du malikisme, associée à un vaste programme de fondations de *madrasa*-s, le choix du verset LVII-3 témoigne d'une option spirituelle – la tentative d'associer la Voie (mystique) et la Loi – et de la diffusion du soufisme shâdhilite à la cour mérinide, notamment grâce à Ibn 'Abbâd al-Rundî (m. 1390).

2. L'INFLUENCE MYSTIQUE DE LA VOIE SHÂDHILÎ À LA COUR MÉRINIDE

Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 1258), originaire du Maghreb Extrême, a été initié par un maître de la montagne des Ghumâra (Rîf occidental), ‘Abd al-Salâm Ibn Mashshîsh (m. 1225). Après un séjour mouvementé à Tunis, il quitte définitivement le Maghreb pour l'Égypte. C'est en Orient, après sa mort, que se constitue la nouvelle confrérie. Elle se diffuse au Maghreb Extrême au cours du XIVe siècle, par l'entremise d'un saint du Rîf, Abû Ya‘qûb al-Bâdisî, bien connu des lettrés et des sultans mérinides et, du point de vue doctrinal, grâce à l'œuvre d'Ibn ‘Abbâd al-Rundî (m. 1390), nommé par le sultan mérinide prédicateur de la Qarawiyyîn (1374-1390).

Dans ses lettres de direction spirituelle, Ibn ‘Abbâd revient souvent sur la relation qui s'instaure entre Dieu et l'« esclave du Dieu » (*‘Abd Allâh*). Ce surnom honorifique est associé à la mention du souverain, sur les monnaies, dans les inscriptions monumentales et dans les lettres de chancellerie. La servitude dévotionnelle devient une composante du portrait du souverain dans la littérature biographique consacrée aux sultans mérinides. Au Maghreb Extrême, les œuvres d'Ibn ‘Abbâd constituent une petite révolution dans la mesure où l'auteur y expose les modalités de la Voie mystique sans être taxé de déviance. La position d'Ibn ‘Abbâd, comme la sobriété des maîtres *shâdhilî*-s, n'est pas simplement le fait d'une Voie élitiste, complaisante avec les hommes de pouvoir, mais le résultat d'une posture doctrinale qui va jusqu'à se méfier des signes extérieurs de la sainteté. Un autre ouvrage, le *Musnad* d'Ibn Marzûq, consacré à la personne et au gouvernement du sultan Abû l-Hasan, propose ainsi la vision d'un sultan conjointement maître et esclave, quotidiennement assailli par la crainte de Dieu, s'en remettant à lui seul, faisant preuve d'un profond ancrage de la foi, soucieux d'humilité, avide de s'informer sur la vie des saints de son temps. Cette humilité donne une clé de lecture du formulaire monétaire durant le règne d'Abû l-Hasan. Toutes les monnaies de ce sultan sont anonymes, le nom et la titulature du souverain ne sont jamais mentionnés, mais remplacés par de petites formules qui sonnent comme un écho : l'apparent (*zhâhir*) voilant le caché (*bâtin*). Ce « voile absorbant », placé sur

le nom du souverain, trouve alors une forte résonance dans le verset inscrit sur le pourtour des dinars, mentionnant Dieu Apparent et Caché. Le souverain s'occulte et s'efface devant son Maître, faisant simplement état d'une recherche de proximité dans l'acte de louange et l'action de grâces. En outre le règne d'Abû l-Hasan se caractérise dans la volonté de celui-ci de réunifier le Maghreb sous sa bannière et de récupérer l'héritage des Almohades. Or si les monnaies almohades n'étaient pas anonymes, elles mentionnaient rarement le lieu et la date de frappe, comme pour décontextualiser le pouvoir qu'elles représentaient. La politique monétaire mérinide d'Abû l-Hasan s'inscrit donc dans un ensemble de mesures cohérentes, comme l'utilisation de la relique du Coran de 'Uthmân, les grands travaux dans le complexe palatial de Marrakech.

La promotion d'Ibn 'Abbâd au rang de prédicateur de la grande moquée de Fès est un aboutissement. En 1276, le choix du verset LVII-3 traduit l'intégration de la Voie mystique au sein du palais et d'une prise de position des souverains face aux débats doctrinaux. Dès la première partie du XIVe siècle, les sultans négocient leurs rapports avec les confréries mystiques. Entre 1331 et 1358, des savants et des lettrés initiés, aptes à défendre l'union de la Loi et de la Voie, sont présents dans l'entourage des souverains qui tentent d'associer au rétablissement du malikisme une spiritualité nourrie des plus récentes évolutions du soufisme, dans sa modalité shâdhilite.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

GEOFFROY É., 1998, *La sagesse des maîtres soufis*, Paris.

GUBERT S., 1996, « Les écritures emblématiques mérinides (VIIe/XIIIe-IXe/XVe siècles) », *al-Qantara*, 17/2, p. 391-428.

GUBERT S., 2004, *Le maître dans tous ses "états" : sujétion, théologie politique et royauté*. *Dynastie mérinide (XIIIe-XVe siècles)*, Thèse de doctorat sous la direction de J. Dakhlia, 3 vols., EHESS.

Hazard H. W., 1952, *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*, New York.

Kably M., 1986, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris.

Nwyia P., 1961, *Ibn Abbâd de Ronda (1332-1390). Un mystique prédicateur à la Qarawîyîn de Fès*, Beyrouth.

Nwyia P., 1990, *Ibn Atâ' Allâh, (m. 1309) et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth.

Pérez R., 1991, *La Voie et la Loi ou le Maître et le Juriste*, Paris.

DOCUMENT 10

LES VILLES DU SAHARA : L'EXEMPLE DES *QSÛR* (ALGÉRIE)

MOUNIA CHEKHAB-ABUDAYA

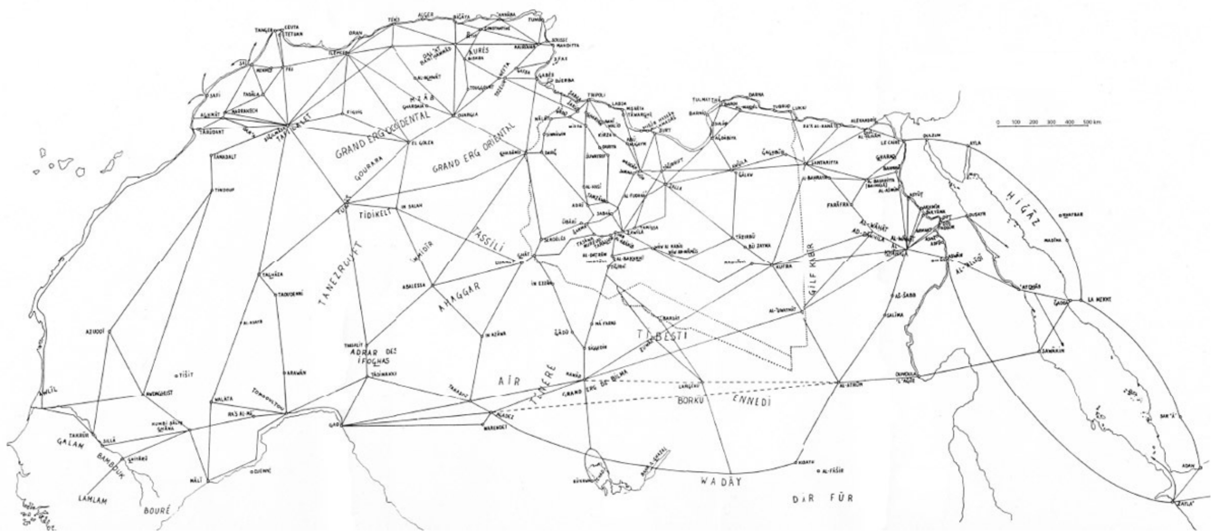
QSAR* DE TÂMANTÎT, OCTOBRE 2012 (M. CHEKHAB ABUDAYA)



Le *qsar* correspond à un type d'implantation humaine largement diffusé dans le Sahara et dont on trouve encore de nombreux exemples de nos jours dans le Sud marocain, le Sud algérien, le Sud tunisien, la Libye, la Mauritanie ou encore le Mali. Il s'agit sans équivoque d'un modèle architectural qui possède cette particularité fascinante d'avoir été distribué à des périodes différentes (sans doute depuis l'Antiquité d'après les structures datées du début du Ier millénaire avant notre ère dans le Fezzân libyen par Mattingly) et d'avoir permis l'édification de modes d'habitats similaires adaptés au désert. Ce type d'implantation trouve ses origines non seulement dans les relations d'échanges sur de longues distances entre les populations du Maghreb et du « Pays des Noirs » (*Bilâd al-Sûdân*), mais aussi entre l'Afrique et le Mashreq (et l'Afrique et l'Europe), mais également à l'époque médiévale dans le mouvement d'islamisation et de diffusion de l'ibâdisme, une des modalités du khârijisme. Ce mode d'habitat est aussi la manifestation de l'articulation des modes de vie sédentaires et nomades, d'où son appartenance initiale à un modèle semi-sédentaire, et sédentaire par la suite.

Le *qsar* est bâti le plus souvent en hauteur sur un promontoire rocheux et à proximité d'un *wâdî.* La morphologie du terrain sur lequel il est construit et son environnement immédiat (palmeraie, erg, dépression ou plateau rocheux) déterminent les matériaux de constructions employés, sa forme générale et la distribution interne de ses espaces (radioconcentrique ou en damier le plus souvent). Le *qsar* présente un système de fortification composé d'un mur d'enceinte ponctué de tours et percé de portes. Il est composé d'une Grande Mosquée, située habituellement au centre de l'agglomération à proximité de la *qasba*, centre du pouvoir, d'un habitat à patio central, parfois troglodytique, d'une place de marché située généralement en périphérie, pour faciliter l'accessibilité par les routes du commerce transsaharien, et enfin d'un découpage par quartiers avec un réseau de circulation traduisant une hiérarchisation sociale au sein de l'agglomération, voire son fonctionnement politique.

LES VOIES TRANSSAHARIENNES À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE
(JACQUES THIRY, 1995)



Les sources apportent de nombreuses informations sur les *qsûr*, mais aucun repère historique quant à leur date de fondation. Elles permettent seulement d'en connaître l'existence à un moment donné et parfois d'obtenir des détails sur la ville à travers les rares descriptions qui en sont faites.

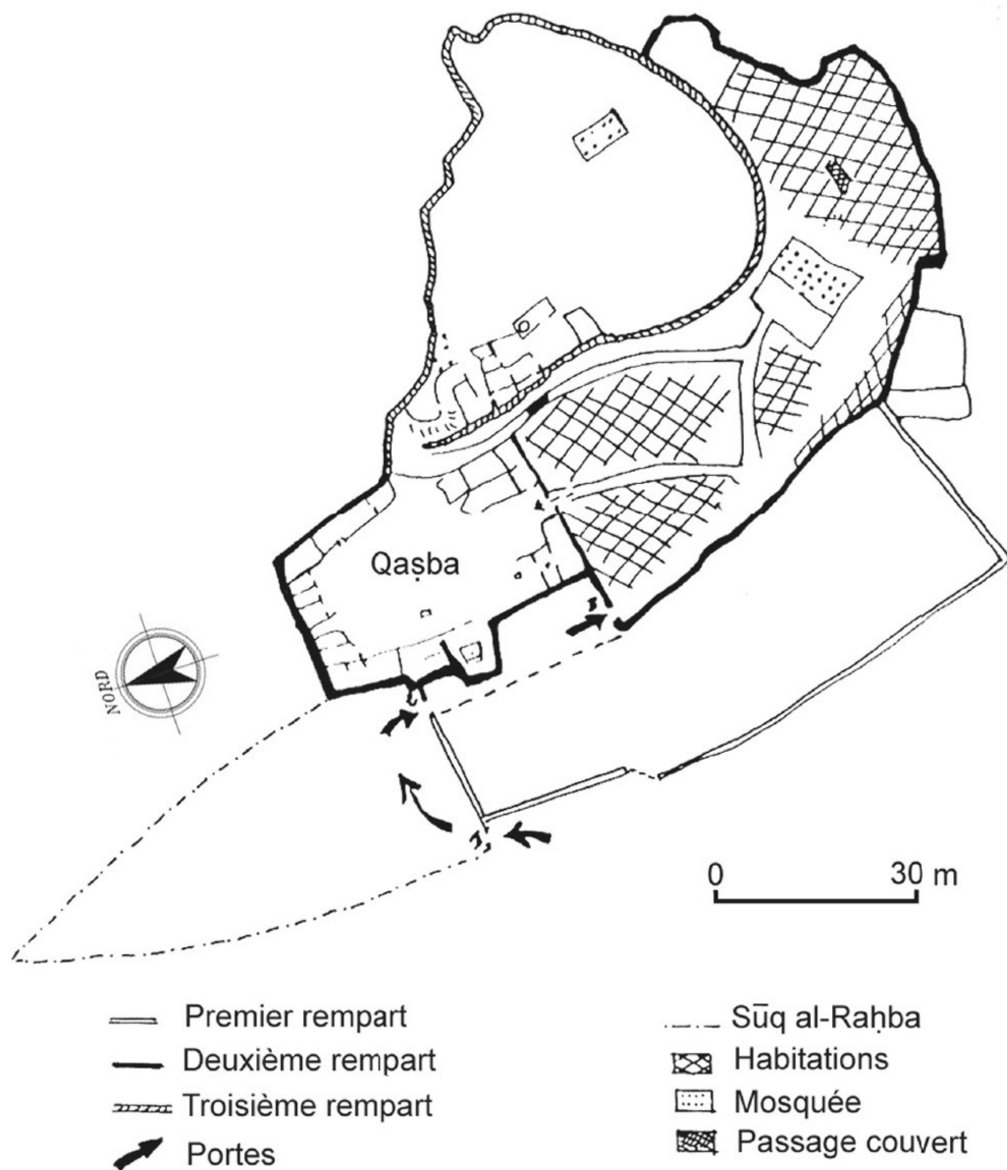
Dans le Sud-Est algérien, Wargla ou la région du Rîg sont évoquées, dès le XIe siècle, par divers toponymes : Wârqalân, Wârgalân, Urgalpan/ Rîga, Arîga ou Wargla, comme étant une étape clé sur les itinéraires du commerce caravanier avec le *Bilâd al-Sûdân*. Wargla est mentionnée à propos de certains épisodes historiques comme l'expédition du missionnaire chiite 'Ubayd Allâh vers Sijilmâssa au début du Xe siècle, ou la révolte contre les Fâtimides du kharijite Abû Yazîd (c'est là qu'il se serait réfugié vers 936, dans un clan Maghrâwa). Le géographe al-Bakrî au Xe siècle, le *Kitâb al-istibsâr* (aux XIe et XIIe siècles) ou encore al-Dimashqî (au XIIIe siècle) font référence à sept forteresses dont la plus grande se nommait Ighram An-Yakâmmin (ou Ighram n-Ykmân). Ibn Khaldûn, au XIVe siècle, rapporte également que la région était composée de plusieurs bourgades, dont Wargla, et que celles-ci s'étaient réunies pour former une grande agglomération. Pourtant aucun élément ne permet de donner une date de

construction pour la ville ni pour sa fusion avec les implantations voisines.

Tâmantît, située à neuf kilomètres au Sud-Est d'Adrâr dans le Sud-Ouest algérien, est de loin le site le plus important du Touât, et aussi le plus complexe. À l'image de ce que l'on observe dans les *qsûr* du Touât d'une manière générale, Tâmantît est formée par la juxtaposition de onze villages dont la première implantation, celle des Ulâd Ya'qûb (« les fils de Jacob »), aurait été fondée au XIIe siècle, par des Berbères almoravides, près d'un ancien site occupé par des communautés juives. Les autres sites qui constituent Tâmantît s'échelonnent dans leur construction jusqu'au XIXe siècle, mais tous présentent des fortifications, certains des entrées monumentales et des tours d'angles.

D'une manière générale, il est très difficile de dater les *qsûr* en raison des nombreux remaniements qu'ils ont subis au cours des siècles. Les sites, la situation et les caractéristiques morphologiques permettent cependant d'établir une typologie de ces établissements et de définir le *qsar* comme une forme d'urbanisme typique dans les régions subsahariennes du *dâr al-islâm* et ce dès l'époque médiévale.

LE QSAR D'AL-MANI'A, SUD ALGÉRIEN (D'APRÈS LE PLAN DE L'OPVM, 1994)



COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

ÉCHALLIER J.-C., 1968, *Essai sur l'habitat sédentaire traditionnel au Sahara algérien*, Paris, Institut d'Urbanisme.

ÉCHALLIER J.-C., 1972, *Villages désertés et structures agraires anciennes du Touat-Gourara (Sahara Algérien)*, Paris, Arts et Métiers Graphiques.

Barrucand M., 1993, « Prospection dans le Gourara-Touat, rapport préliminaire », Colloque international d'archéologie islamique, Le Caire, IFAO, p. 183-216.

Van Staëvel J.-P., 2002, « Ḳaṣr », *Encyclopédie de l'islam*, (nouvelle édition), t. XII (supplément), Leiden, Brill, p. 519-520.

Schacht J., 1954, « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », *Travaux de l'Institut des Recherches Sahariennes*, 11, p. 11-27.

CHRONOLOGIE RÉCAPITULATIVE

1037 : ‘Abd Allâh b. Yâsîn, chef spirituel et religieux (*imâm*), commence à asseoir les bases doctrinales du mouvement Almoravide dans la partie occidentale du Sahara auprès des tribus sanhâja.

1055 : Les Almoravides menés par ‘Abd Allâh b. Yasîn et leur chef militaire Abû Bakr b. ‘Umar, s’emparent de Sijilmâssa et entament la conquête du Maghreb Extrême, concurrençant l’autorité des émirs zénètes sur les centres caravaniers.

1059 : Mort de ‘Abd Allâh b. Yâsîn, fin de la bicéphalie *imâm*-chef militaire à la tête du mouvement almoravide.

1070 : Fondation de Marrakech par Abû Bakr b. ‘Umar, nouvelle capitale du mouvement almoravide.

1071 : Abû Bakr b. ‘Umar partage le pouvoir avec son cousin Yûsuf b. Tâshfîn, lui confiant le Maghreb Extrême et repartant au Sud lutter contre les Noirs du Ghâna, à partir d’Azzuguî, sa capitale (Mauritanie actuelle).

1073 : Yûsuf b. Tâshfîn prend le titre de prince des musulmans.

1077 : Les Almoravides conquièrent le nord du Maghreb Extrême (Fès, Salé, Meknès) et le Maghreb central (Tlemcen, Oran, Alger, etc.), jusqu’aux portes du royaume hammâdide. Pour la première fois, le Maghreb Extrême est uni sous un même pouvoir politique.

1084 : Les Almoravides s’emparent de Ceuta grâce à l’appui du souverain de Séville al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbâd qui fournit la flotte.

1085 : Alphonse VI de Castille-Léon conquiert Tolède.

1086 : L’émir almoravide Yûsuf b. Tâshfîn intervient en al-Andalus où il remporte la bataille de Las Sagrajas non loin de Badajoz contre Alphonse VI.

1090 : Yûsuf b. Tâshfîn occupe la taifa de Grenade et entreprend la conquête d'al-Andalus.

1091 : Les Almoravides prennent Cordoue, Almería, Badajoz et Séville et ordonnent l'exil des princes de Séville et de Grenade, al-Mu'tamid Ibn 'Abbâd et Ibn Buluggîn.

1106 : Mort de Yûsuf b. Tâshfîn. Son fils 'Alî Ibn Yûsuf lui succède.

1120 : Début du mouvement almohade dans les monts de l'Atlas.

1126 : Construction de l'enceinte de Marrakech. 'Alî Ibn Yûsuf se lance dans de grands travaux : Grandes mosquées dans les villes (Marrakech, Fès, Tlemcen, Nedroma, Alger…), forteresses en milieu rural.

1128 : Les Almohades échouent à prendre Marrakech, et subissent une défaite retentissante. Ibn Tûmart meurt peu après.

1138 : 'Alî Ibn Yûsuf désigne son fils Tâshfîn b. 'Alî comme héritier présomptif.

1143 : Tâshfîn Ibn 'Alî monte sur le trône après la mort de son père. Incapacité des Almoravides à juguler l'avance almohade en direction du Nord et de l'Est.

1144 : début des révoltes en al-Andalus contre les Almoravides. Secondes taifas.

1145 : Tâshfîn b. 'Alî, troisième émir almoravide, meurt près d'Oran.

1146 : 'Abd al-Mu'min s'empare de Meknès, Fès, Tlemcen et Salé, Séville. Il est reconnu calife par une partie d'al-Andalus.

1147 : Les Almohades s'emparent de Marrakech, la capitale almoravide. Les Banû Ghâniya se réfugient dans les Baléares où ils combattent les Almohades. Début de la construction de la première Kutubiyya.

1148 : Série de révoltes qui soustrait la majorité du Maghreb au contrôle almohade.

1149 : Répression des révoltes, connue sous le nom de « reconnaissance » (I‘tirâf).

1153 : Conquête du royaume hammâdide (Bougie, Constantine, Bône), victoire almohade contre les tribus arabes à Sétif.

1155 : Instauration du régime dynastique par le calife ‘Abd al – Mu’min (m. 1163). Révolte des frères et parents d’Ibn Tûmart.

1160 : ‘Abd al-Mu’min unifie le Maghreb en s’emparant de l’Ifrîqiya, aux mains des Normands.

1163 : ‘Abd al-Mu’min meurt à Salé. Le pouvoir passe à son fils Abû Ya‘qûb Yûsuf (m. 1184).

1167 : Révolte des Ghumâra dans le Rîf occidental qui menace les liaisons entre al-Andalus et le Maghreb.

1183 : Construction d’une cité palatiale près de Marrakech et d’une nouvelle mosquée à Séville, la Giralda.

1184 : Le calife almohade Abû Ya‘qûb Yûsuf est mortellement blessé lors du siège de Santarém. Son fils Abû Yûsuf Ya‘qûb, futur al-Mansûr, lui succède.

1184 : Les Banû Ghâniya s’emparent temporairement de Bougie et jusqu’en 1227 mettent en danger le pouvoir almohade au Maghreb central et oriental.

1195 : Les Almohades remportent la victoire d’Alarcos sur Alphonse VIII de Castille.

1196 : Le calife almohade fait construire à Rabat une mosquée destinée à être la plus grande de l’Occident musulman.

1199 : Abû Yûsuf Ya‘qûb al-Mansûr meurt, son fils Muhammad al-Nâsir lui succède.

1207 : Nomination du cheikh almohade ‘Abd al-Wâhid Ibn Abî Hafs à la tête de l’Ifrîqiya pour lutter contre les Banû Ghâniya.

1212 : Défaite almohade de Las Navas de Tolosa face aux troupes chrétiennes coalisées.

1213 : Muhammad al-Nâsir meurt. Son fils al-Mustansir lui succède. Il a entre dix et seize ans.

1224 : Mort d'al-Mustansir. Les oncles, cousins et neveux, se déchirent.

1229 : Fin de l'unité politique du Maghreb et d'al-Andalus. L'Ifrîqiya et al-Andalus s'émancipent de l'autorité du calife almohade de Marrakech. Début des « troisièmes taifas ».

1236 : Yaghmurasân b. Zayyân s'empare du pouvoir à Tlemcen et au Maghreb Central et fonde la dynastie 'abdelwâdide.

1242 : Mort du calife almohade al-Sa'îd devant Tlemcen. Échec de la dernière tentative pour restaurer l'Empire almohade. Ceuta, Meknès, Séville et Valence reconnaissant l'autorité du souverain hafside d'Ifrîqiya.

1245 : Les Mérinides s'emparent du nord du Maghreb Extrême.

1248 : Abû l-Qâsim al-'Azafî se rend indépendant à Ceuta et fonde une dynastie.

1248 : Fès tombe définitivement entre les mains des Mérinides qui en font leur capitale.

1255 : Le souverain hafside se proclame calife et prend le surnom honorifique d'al-Mustansir.

1269 : Prise de Marrakech par les Mérinides, fin de la dynastie almohade.

1270 : Le calife hafside al-Mustansir fait face à la Huitième croisade. Mort de Louis IX à Carthage.

1276 : Construction de la cité palatiale de Fès Jdîd par les Mérinides.

1286 : Mort du souverain mérinide, Abû Yûsuf Ya'qûb, à Algésiras.

1320 : Les Mérinides s'emparent de Ceuta.

1327 : L'émir 'abdelwâdide assiège Bougie.

1337 : Le souverain mérinide s'empare de Tlemcen.

1347 : Abû l-Hasan réunifie provisoirement le Maghreb.

1389 : Les ʻAbd al-wâdides passent sous la domination mérinide.

1415 : Conquête de Ceuta par les Portugais.

1425 : Conquête d'Alger et de l'oasis de Touggourt par les Hafsides.

1425 : Début du pouvoir des Wattâsides.

1465 : Disparition du dernier Mérinide à Fès. Éclatement du pouvoir au Maghreb.

1471 : Les Wattâsides prennent le pouvoir à Fès, conquête de Tanger et d'Asilah par les chrétiens.

1492 : Disparition du royaume de Grenade, discrédit des Wattâsides.

LISTE DES PRINCIPAUX AUTEURS ANCIENS CITÉS DANS LE TEXTE

Les biographies déjà traitées dans l'ouvrage précédent de Philippe Sénac et Patrice Cressier ne sont pas reproduites dans cette présentation synthétique des auteurs.

Ibn al-Abbâr. Abû Abd 'Allâh Muhammad b. 'Abd Allâh al-Qudâ'î (1206-1260). Il fut l'un des hommes de lettres les plus remarquables de son temps ; il servit les autorités qui se succédèrent au Levante en tant que secrétaire de chancellerie. En 1238, Valence, sa ville natale, fut conquise par les Aragonais. Ibn al-Abbâr s'exila alors à la cour hafside où, vingt ans après, il allait être exécuté pour atteinte à l'autorité du calife al-Mustansir. Son dictionnaire biographique se présente comme un complément (*Takmila*) de celui d'Ibn Bashkuwâl (m. 1183) et fournit des notices sur des hommes qui ont servi les Almoravides et les Almohades.

Al-Tâdilî. Abû Ya'qûb Yûsuf b. Yahyâ b. al-Zayyât (m. vers 1229). Il est de loin le plus célèbre hagiographe du Maghreb, et à ce titre il a servi souvent de source, voire de modèle, aux auteurs ultérieurs. Originaire de la région du Tâdlâ, il s'en enfuit en 1163-1164 en raison d'une révolte, et s'installa à Marrakech dans la partie orientale de la cité où résidaient de nombreux soufis célèbres. Il exerça pour les Almohades la fonction de juge dans diverses bourgades.

Al-Marrâkushî. Muhyî ad-Dîn 'Abd al-Wâhid b. 'Alî al-Tamîmî (1180 – m. après 1224). Né à Marrakech, il partit enfant pour Fès où il étudia auprès de maîtres renommés. Il se lia également d'amitié avec des princes du sang et à ce titre fréquenta les cours provinciales almohades. Pour une raison inconnue, il s'exila en Orient en 1216-1217. À la demande d'un vizir du calife abbasside al-Nâsir, il rédigea une courte histoire (*Talkhîs*, compendium) d'al-Andalus, depuis la conquête arabe jusqu'aux Almohades ; il s'agit plutôt d'une anthologie littéraire, mais à la fin de son ouvrage se trouve une courte description géographique de l'Occident musulman,

de ses villes, de ses fleuves, de ses mines, etc. Il est remarquablement renseigné sur l'époque almohade. Son récit est une source de tout premier ordre qui a très tôt attiré l'attention ; il a été traduit en français par É. Fagnan en 1893.

Ibn Simâk. Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Abî l-Ma'âlî al-Mâlaqî (m. après 1381). Récemment identifié à un membre de la cour nasride, c'est l'auteur présumé de la chronique al-Hulal al-mawshiyya longtemps considérée comme anonyme ; celle-ci, composée à la demande du sultan Muhammad V fut achevée en 1381. L'auteur retrace l'histoire des maîtres successifs de Marrakech dans un contexte où le souverain de Grenade menait au Maghreb une politique résolument interventionniste en profitant du déclin mérinide. Cet ouvrage a été traduit en espagnol, en 1963, par Ambrosio Huici-Miranda.

Al-Baydhaq. Abû Bakr b. 'Alî al-Sanhâjî. L'auteur se présente lui-même comme un compagnon d'Ibn Tûmart et comme un témoin des événements qu'il rapporte. Son ouvrage a longtemps été considéré comme perdu avant d'être redécouvert à l'Escorial, dans les années 1920, sous une forme fragmentaire, par Évariste Lévi-Provençal qui en a donné une édition critique ainsi qu'une traduction en français. C'est un document exceptionnel parce que l'auteur utilise la première personne et écrit dans un arabe très proche de l'arabe maghrébin actuel ; de plus, il met en scène les personnages clés de son récit et ceux-ci s'expriment en berbère ; enfin, il rapporte des événements que sans lui nous ignorerions. Nous ne savons rien d'autre sur cet auteur, mort peut-être sous le règne d'Abû Ya'qûb (1163-1184).

Ibn 'Abd al-Halîm. Sâlih al-Aylânî al-Sûsî (m. après 1312). On ne sait pratiquement rien sur cet auteur sinon qu'il vivait à l'époque mérinide au sud du Maghreb Extrême. Son ouvrage, le *Livre des généalogies*, récemment publié par Muhammad Ya'lâ, apporte un éclairage nouveau sur l'histoire du Maghreb, notamment sur le processus d'islamisation de la région.

Al-Darjînî. Ahmad b. Sa'îd (m. 1271). Originaire du Jarîd, il est à l'évidence le dernier d'une longue chaîne d'auteurs kharijites

ibâdites, connus pour avoir compilé des notices biographiques des saints kharijites du Jebel Nafûsa, de Djerba, du Jarîd, du Arîgh, du Zâb et de Ouargla.

Al-Wansharîsî. (1430-1508). Natif de Tlemcen, ce jurisconsulte malikite s'établit à Fès où il exerça sous les Wattâsides la fonction de juge. Il est l'auteur d'une monumentale somme juridique en 14 volumes, le *Mi'yâr*, utilisée au Maroc par les docteurs de la Loi jusqu'au xxe siècle. En 1995, Vincent Lagardère publia une analyse/traduction de 2 144 *fatwâ*-s* tirées de cet ouvrage qui en contient plusieurs dizaines de milliers.

Al-'Umarî. Ahmad b. Yahyâ b. Faḍl Allâh (1301-1349). Issu d'une famille de fonctionnaires au service des Mamelouks, il brigua lui-même la charge de secrétaire d'État, notamment à Damas. Démis de ses fonctions, il se consacra à la rédaction d'une somme *Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr* ; l'ouvrage comporte une anthologie des poètes arabes, ainsi qu'une description du monde s'appuyant sur les géographes anciens. Son ouvrage a été traduit en français en 1927 par Maurice Gaudefroy-Demombynes.

Al-Bâdisî. 'Abd al-Haqq b. Ismâ'îl. Issu d'une famille de dignitaires du port de Bâdis, il rédigea en 1311 un corpus hagiographique parce qu'il estimait que son prédécesseur al-Tâdilî n'avait pas accordé aux saints du Rif l'attention qu'ils méritaient. Cet ouvrage a été partiellement traduit par G. S. Colin en 1926 à la fin de la guerre du Rîf.

Al-Tijânî. Abû Muhammad 'Abd Allâh Muhammad b. Ibrâhîm. Originaire du Maghreb Extrême, sa famille s'installa en Ifrîqiya pour servir les autorités hafsides. En 1306-1309, il eut l'occasion d'accompagner la caravane d'un dignitaire hafside Ibn al-Liyhânî qui se rendait à La Mecque. Frappée par une épidémie, la caravane fut contrainte de rebrousser chemin. Par la suite, Ibn al-Liyhânî devint calife (1311-1317) et nomma al-Tijânî secrétaire d'État. Il lui commanda une relation de voyage (*Rihla*), dans laquelle l'auteur décrit le sud de l'Ifrîqiya (le sud de la Tunisie actuelle et l'ouest de la Libye) et ses habitants ; il en raconte l'histoire, avec des renseignements qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Cette *Rihla*

intéressa très tôt les autorités coloniales et, dès 1857, elle fut traduite par Alphonse Rousseau.

Al-Zarkashî. Muhammad b. Ibrâhîm. Sa *Chronique des deux dynasties, almohade et hafside*, l'une des rares rédigées au xve siècle, retrace, dans une visée apologétique, les événements marquants depuis l'épopée d'Ibn Tûmart jusqu'au xve siècle. Elle comporte également des notices biographiques sur les savants d'Ifrîqiya. É. Fagnan traduisit cette chronique en 1895, peu après l'occupation de la Tunisie par la France.

Ibn al-Khatîb. Abû ʻAbd Allâh Muhammad b. ʻAbd Allāh al-Lûshî, Lisân ad-Dîn (1313-1374). Natif de Loja, cet homme de lettres s'installa à Grenade où il devint le vizir du sultan nasride Muhammad V. Victime d'une cabale, il dut par deux fois s'exiler à la cour mérinide, où on le soupçonna d'intelligence avec les Nasrides et où il fut exécuté. Il est sans conteste l'homme de lettres le plus admiré de tout l'Occident musulman. Écrivain prolifique, il est entre autres l'auteur d'une monographie, intitulée *al-Ihâta*, consacrée aux hommes illustres qui ont résidé à Grenade.

Al-Tamîmî. Muhammad al-Fâsî (m. 1207-1209). C'est l'auteur du plus ancien corpus hagiographique conservé ; celui-ci est consacré aux saints de Fès et de sa région. Cet ouvrage révèle la force du courant mystique au Maghreb Extrême aux époques almoravide et almohade.

Ibn al-ʻArabî. Muhyî ad-Dîn Abû Bakr Muhammad Ibn ʻAlî Ibn ʻArabî al-Hâtimî (1165-1240). Originaire de Murcie, il est considéré comme l'un des plus grands mystiques de l'Occident musulman, voire de l'islam tout entier, et il fut surnommé « le plus grand des cheikh » (*al-shaykh al-akbar*). En 1200, il partit pour l'Orient dans un périple qui le conduisit de La Mecque à Konya, en passant par Le Caire ; à la fin, il s'installa en Syrie, à proximité de Damas où il est enterré. Parmi ses très nombreux ouvrages, un corpus hagiographique est consacré aux saints de l'Occident musulman ; il a été traduit en espagnol par Miguel Asín Palacios en 1933.

Ibn Khaldûn. Abû Zakariyâ Yahyâ Ibn Muhammad (1334-1378/1379). Frère cadet du célèbre Ibn Khaldûn, il quitta Tunis, après des années d'errance, et entra au service du sultan 'abdelwâdide Abû Hammû Mûsâ II avant d'être assassiné en 1378-1379. À la demande de son maître, il composa une histoire de la dynastie 'abdelwâdide, intitulée *Kitâb al-bughya* ; à bien des égards, celle-ci s'apparente à une apologie de la ville de Tlemcen. L'ouvrage a été traduit par Alfred Bel en 1903.

Al-Ansârî. Muhammad al-Qâsim b. 'Abd al-Malik. On ne sait pas grand chose sur cet auteur si ce n'est qu'il appartenait à une ancienne famille de notables de Ceuta. En 1415, lors de la conquête de la ville par les Portugais, il s'enfuit et composa une brève description du port du Détroit. Le texte en a été publié par Évariste Lévi-Provençal en 1931, et traduit en français en 1982 par Abd el Majid Turki.

TRADUCTIONS FRANÇAISES DES PRINCIPALES SOURCES ARABES CITÉES DANS LE TEXTE

AL-BÂDISÎ 'A., 1926, *Al-Maqsad (la vie des saints du Rîf*), éd. et trad. G. S. Colin, Paris, Honoré Champion.

AL-IDRÎSÎ, 1985, *Nuzhat al-mushtâq*, éd. et trad. H. Sadok, Paris, Publisud.

al-MARRÂKUSHÎ, 1893, *Histoire de l'Afrique du nord sous les Almohades d'après 'Abd al-Wâhid al-Marrâkushî*, trad. E. Fagnan, Alger, Alphonse Jourdain.

AL-TÂDILÎ, 1995, *Regards sur le temps des soufis.* trad. M. de Fenoyl, Casablanca, Eddif-UNESCO.

AZ-ZARKASHÎ, 1895, *Chronique des Almohades et des Hafsides attribuée à az-Zarkashî*, trad E. Fagnan, Constantine, Adolphe Braham.

DE CÉNIVAL P., 1934, « Chronique de Santa Cruz du Cap de Gué, Texte portugais du XVIe siècle », *Publication de la Section Historique du Maroc*, 3, Paris.

IBN 'ARABÎ, 1979, *Les Soufis d'Andalousie*, trad. R. W. Austin, Paris, Sindbad.

IBN KHURRADADHBEH (820-911), 1992, *Le Livre des routes et des royaumes*, éd. et trad. M. J. de Goeje, Leyde, 1889 ; repr. Frankfurt am Main.

LAGARDÈRE V., 1995, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge : Analyse du* Mi'yâr *d'al-Wansharîsî*, Madrid, Casa-CSIC.

LÉVI-PROVENÇAL É. (éd. et trad.), 1928, *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du « legajo » 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, Paris, Paul Geuthner.

Lévi-Provençal É., 1941, « Un recueil de lettres officielles almohades. Étude diplomatique et historique », *Hespéris*, 28, p. 1-80.

SÉLECTION D'OUVRAGES EN LANGUE FRANÇAISE

BASSET H. et TERRASSE H., 2001, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, Maisonneuve & Larose.

BAZZANA A., BÉRIOU N. et GUICHARD P. (dir.), 2005, *Averroès et l'Averroïsme.* Lyon, PUL.

BEL A., 1933, « Contribution à l'étude des dirhems de l'époque almohade », *Hespéris*, 16/1-2, p. 1-68.

BERQUE J., 1970, « Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au XVe siècle, d'après un manuscrit jurisprudentiel », *Annales ESC*, 25, p. 1325-1353.

BERQUE J., 1972, « Du nouveau sur les Banî Hilâl ? », *Studia islamica*, 36, p. 99-111.

BOUROUIBA R., 1973, « La doctrine almohade », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14, p. 141-158.

BRUNSCHVIG R., 1940, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, Adrien Maisonneuve.

Buresi P. et El Aallaoui H., 2013, *Gouverner l'Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'Empire almohade (1147-1269)*, Madrid, Casa de Velázquez (BCV 60).

Buresi P., 2008, « L'Empire almohade. Le Maghreb et al-Andalus (1130-1269) », F. Hurlet (éd.), *Les Empires. Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*, Rennes, PUR, p. 221-237.

CHAKER S., 1981, « Données sur le berbère à travers les textes anciens », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 31, p. 31-46.

CRESSIER P., FIERRO M., MOLINA L. (éd.), 2005, *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC, 2 vols.

DAOULATLI A., 1976, *Tunis sous les Hafsides. Évolution urbaine et activité architecturale*, Institut d'Archéologie et d'Art, Tunis.

DEVERDUN G., 1959, *Marrakech, des origines à 1912*, Rabat, Éditions techniques nord-africaines.

DHINA A., 1984, *Les États de l'Occident musulman aux XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Alger, Office des publications universitaires.

DHINA A., 1985, *Le Royaume abdelwadide à l'époque d'Abou Hammou Moussa Ier et d'Abou Tachfin Ier*, Alger, Offices des publications universitaires.

DOUMERC B., 1999, *Venise et l'État hafside*, Paris, L'Harmattan.

DUFOURCQ Ch-E., 1968, « Conquête arabe. Reconquista espagnole et portugaise. Évolution du Maghreb médiéval », *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, p. 72-83.

ETTAHIRI A., FILI A. et VAN STAËVEL J.-P., 2011, « La montagne d'Îgîlîz et le pays des Arghen (Maroc). Enquête archéologique, de la révolution almohade à la constitution des terroirs précoloniaux », *Les Nouvelles de l'archéologie*, 124, p. 49-53.

FERHAT H., 1988-1989, « Faux prophètes et Mahdis dans le Maroc médiéval », *Hespéris-Tamuda*, 26-27, p. 7-23.

FIERRO M., 2001, « Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91, p. 47-70.

FRICAUD É., 1997, « Les *Talaba* dans la société almohade », *al-Qantara*, 18/2, p. 331-387.

GAUTIER É.-F., 1927, *L'islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot.

GUBERT S., 1996, « Les écritures emblématiques mérinides (VIIe/XIIIe-IXe/XVe siècles) », *al-Qantara*, 17/2, p. 391-428.

GUICHARD P., 2000, « Nomadisme et tribalisme », dans J. C. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman, Xe-*

XVe siècle, Paris, PUF, 3 vols., t. 2, p. 111-128.

IDRIS H. R., 1962, *La Berbérie orientale sous les Zirides, X^e-XIIe siècles*, Paris, Maisonneuve, 2 vols.

KABLY M., 1985, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris, Maisonneuve & Larose.

KADDOURI A. (dir.), 1994, *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Université Mohamed V, p. 9-14.

KHANEBOUBI A., 2008, *Les institutions gouvernementales sous les mérinides (1258-1465)*, Paris, L'Harmattan.

LAGARDÈRE V., 1989, *Les Almoravides*, Paris, L'Harmattan.

MARÇAIS G., 1913, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, Paris, éd. Leroux.

MARÇAIS G., 1940, « Le makhzen des Beni 'Abd al-Wad, rois de Tlemcen », Bulletin de la société de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran, 24, p. 51-73.

MARÇAIS G., 1954, *L'architecture musulmane d'Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Arts et métiers graphiques, Paris.

NÂ'IMÎ M., 2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes : De l'espace géographique à l'espace social*, Aix, Éditions de la MSH.

NWYIA P., 1990, *Ibn Atâ' Allâh, (m. 1309) et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth.

PRÉVOST V., 2007, « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », *Revue de l'histoire des religions*, 4, p. 461-483.

SEDQI A., 1990, « La montagne marocaine et le pouvoir central : un conflit séculaire mal élucidé », *Hespéris-Tamuda*, 28, p. 53-69.

TALBI M., 1973, « Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawâta », *Premier congrès des cultures Méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, p. 217-233.

Valérian D. (éd.), 2011, *islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (viie-xiie siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Valérian D., 2006, Bougie. *Port maghrébin, 1067-1510*, Rome, EFR.

Van Staëvel J.-P. et Fili A., 2006, « "Wa-wasalnâ ʻalâ barakat Allâh ilâ Igîlîz" : à propos de la localisation d'Îgîlîz des Hargha, le *hisn* du Mahdî Ibn Tûmart », *al-Qantara*, 27/1, p. 153-194.

GLOSSAIRE

Arabe : Le terme s'appliquait à l'origine uniquement aux habitants de la péninsule Arabique. Après l'expansion arabo-musulmane, il prit une connotation plus linguistique et culturelle qu'ethnique. Dans le Maghreb médiéval, se considéraient comme Arabes, non seulement les descendants des Arabes venus au moment des conquêtes des VIIe et VIIIe siècles, mais aussi les chérifs principalement de la lignée d'Idrîs Ier (m. 796), les tribus Banû Hilâl et Banû Sulaym arrivées à partir du XIe siècle, ainsi que les Andalous majoritairement installés en ville.

Âmil : responsable des impôts, agent du fisc, gouverneur.

Âmma : gens du peuple, le commun.

Amîr al-mu'minîn : prince des croyants, titre de rang califal.

Amîr al-muslimîn : prince des musulmans, titre de rang émiral, formé sur le modèle du précédent et porté par les Almoravides.

Askar : armée, troupe.

Berbères : population autochtone du Maghreb, parlant une langue bien différenciée de l'arabe. Le territoire des Berbères s'étendait de l'ouest de la Vallée du Nil jusqu'à l'Océan Atlantique, îles Canaries incluses.

Baya : (*Bay'a*) serment d'allégeance au souverain.

Cadi : (*qâdî*) juge, magistrat.

Caïd : (*qâ'id*) chef militaire, chef d'armée.

Califat : pouvoir du calife ou État dirigé par le calife. Ce mot sert à désigner le régime politique lui-même. Le calife revendique la direction de la communauté des musulmans (*Umma*), il porte souvent aussi le titre de « Prince des croyants » (*Amîr al-mu'minîn*).

Bayt al-mâl : Trésor public.

Cheikh/amghâr/mizwâr : chef de tribu ou ancien/notable/savant.

Dhimmî : « tributaire » ou « protégé ». Personne soumise au statut juridique de la *dhimma*, qui autorise les « gens du Livre », juifs et chrétiens, à vivre en terre d'Islam, à y travailler, à y transmettre leurs biens et à y pratiquer leur religion, contre un impôt pesant sur la personne et le respect d'un certain nombre de règles.

Dinar : Monnaie d'or, dont la frappe est un privilège de rang califal.

Dirham : Monnaie d'argent valant une fraction du dinar.

Diwân : bureau, registre, administration portuaire.

Diwân al-askar : Administration de l'armée.

Diwân al-kharâj : bureau de l'impôt foncier.

Émirat : pouvoir politique autonome sans prétention califale.

Faqîh (pl. *fuqahâ'*) : jurisconsulte, spécialiste du droit musulman (*fiqh*).

Fatwâ : consultation ou avis juridique émise par un *faqîh*.

Jamâa : assemblée des anciens (cheikhs).

Faqîr : Littéralement pauvre, ce terme sert à désigner les soufis.

Funduq : Construit généralement autour d'une grande cour, le *funduq* permettait d'entreposer les marchandises, d'abriter les animaux de bât et les montures, et d'héberger les marchands et les voyageurs. À partir du XIIe siècle, certaines nations, comme Pise ou Gênes, obtinrent des autorités maghrébines que leurs commerçants puissent jouir d'un *funduq* qui leur soit réservé, en particulier dans les ports de Ceuta, de Bougie et de Tunis. Leurs biens y étaient garantis et ils y professaient ouvertement leur religion. Très tôt, ce terme passa en italien et en provençal sous les formes *fondaco* et *fondègue*.

Iqtâ' : concession fiscale et foncière accordée par un souverain musulman à des militaires ou à des civils en contre-partie d'un service rendu.

Inshâ’ : Littéralement, composition. Art d’écrire en prose, en respectant les règles de l’arabe classique et en maîtrisant l’art rhétorique.

Jaysh et jund : armée régulière.

Jihâd : Catégorie légale désignant la « guerre autorisée ». En diverses occasions, en particulier à l’époque almoravide, et de manière générale à partir du XIe siècle, ce terme a été instrumentalisé par des dynasties non arabes pour légitimer leur pouvoir.

Hadîth : le terme *hadîth* désigne un dit du Prophète de l’islam expliquant le sens d’un verset du Coran ou explicitant la Révélation. Les *hadîths* « authentiques » sont censés avoir été transmis par une chaîne de témoins ininterrompue jusqu’au moment de leur mise par écrit aux VIIIe-Xe siècles. Les *hadîth*-s et l’hagiographie du Prophète, la Sîra, constituent la Sunna, la Tradition prophétique qui complète le Coran.

Hâjib : chambellan, maire du palais.

Hasham : garde rapprochée d’origine servile, pages.

Habûs/Waqf : bien de mainmorte.

Kâtib (pl. *kuttâb*) : Secrétaire, chancelier chargé de rédiger les lettres et les documents administratifs officiels.

Kharijisme : Le kharijisme est avec le sunnisme et le chiisme, l’une des trois grandes branches de l’islam. Il repose sur une morale rigoriste condamnant tout luxe. Ce courant minoritaire estimait que le chef de *l’umma* (calife ou *imâm*) devait être choisi pour ses qualités personnelles, par voie élective, sans distinction d’origine sociale ou familiale.

Khâssa : élite.

Khâtîb : prédicateur prononçant le sermon du vendredi dans les Grandes mosquées.

Khutba : sermon du vendredi.

Laqab : surnom, et plus particulièrement surnom honorifique porté par les princes, les califes ou les émirs.

Lithâm : Chez les Sanhâja, ce voile servait à se couvrir la bouche, assimilée pour eux à un organe sexuel.

Makhzan : littéralement entrepôt, désigne les affaires financières et fiscales, par extension désigne progressivement l'État.

Malikisme : (*mâlikiyya*) École juridique (*madhab*) sunnite constituée sur la base de l'enseignement de Mâlik b. Anas (m. 775) et de ses premiers disciples. Cette doctrine accorde une place importante à la tradition (*sunna*) et en particulier à celle des savants de Médine comme source du droit. Elle reconnaît ainsi la coutume locale (*amal*) et s'appuie sur des compilations jurisprudentielles de *fatwá*-s, ce qu'on appelle la littérature des *furû*. À l'exception notable des Almohades, et en partie des Hafsides, elle fut la doctrine officielle des différentes dynasties maghrébines.

Mawlid : Fête anniversaire célébrant la naissance du prophète Muhammad, le 12 rabî. Elle fut instituée pour la première fois dans l'Occident médiéval par les Azafides, souverains de Ceuta, puis maintenue par les Mérinides.

Mihrâb : Niche murale qui indique aux fidèles la direction de La Mecque.

Minbar : chaire à prêcher dans les mosquées du vendredi. Par métonymie peut désigner une Grande mosquée, voire une agglomération suffisamment grande pour contenir une Grande mosquée.

Muhtasib : contrôleur des poids et mesures du marché et censeur des mœurs.

Mushrîf : percepteur, agent du fisc.

Murîd : Chez les soufis, disciple d'une voie initiatique et spirituelle.

Nasab : Généalogie, ascendance. Il s'agit de la principale forme d'expression de la parenté dans la société tribale.

Nisba : Composante essentielle de l’onomastique arabe, la *nisba* est un « nom de relation » qui rattache un individu à une tribu, à un lieu, à un métier et marque ainsi l’appartenance d’une personne à un groupe ou à un espace.

Qarya : village.

Qasba : Dans un espace urbain, ce terme désigne la citadelle du gouverneur ou de l’émir. En milieu rural, il peut s’agir d’un village fortifié ou d’un château servant aux ruraux à entreposer leurs biens ou à se réfugier en cas de danger.

Qaysâriyya : Bâtiment public à cour. Espace fermé, constitué de galeries couvertes et accueillant des boutiques, le plus souvent spécialisées dans le commerce de certains produits de luxe (bijoux, étoffes précieuses).

Qibla : direction de La Mecque, par tradition et en référence aux Omeyyades d’al-Andalus, la *qibla* était au Maghreb durant toute la période médiévale orientée vers le sud-sud-est.

Qsar (pl. *Qsûr*) : Terme emprunté à l’arabe maghrébin et désignant un village fortifié du Maghreb ou du Sahara.

Sulh : Pacte, traité. Ce terme est utilisé dans la littérature juridique pour désigner la nature de la terre en fonction des modalités de la conquête. Dans les terres de *sulh*, les habitants demeuraient libres et conservaient leurs biens.

Ribât : en Ifrîqiya, le *ribât* désigne un établissement fortifié sur le littoral, accueillant des volontaires chargés d’assurer la sécurité des côtes. À partir du XIe siècle, il peut désigner une forteresse au contact d’un territoire non musulman ou un sanctuaire dédié à l’enseignement, à la retraite et à la confirmation de la foi musulmane en terre de mission. Il peut également associer les deux fonctions.

Tâ’ifa : Faction. Terme utilisé pour désigner en al-Andalus les principautés apparues au moment de l’éclatement du califat de Cordoue en 1031, de l’émirat almoravide, en 1147, ou du califat almohade, 1128, ainsi que les premiers groupements soufis qui apparaissent aux XIIIe et XIVe siècles.

Talaba : lettrés, étudiants, « doctes ». Dans le système politique almohade, ce terme désigne un corps de fonctionnaires qui, outre leurs fonctions administratives et religieuses, étaient chargés de répandre la doctrine almohade.

Tawhîd : Unitarisme ou unicité ; le nom « Almohade » découle de la même racine. Le *tawhîd* est au cœur du dogme et de l'idéologie almohades.

Tibr : Poudre d'or.

'Unwa : la force. Ce terme est utilisé dans la littérature juridique pour désigner la nature de la terre en fonction des modalités de la conquête. Dans les terres conquises par la force (unwatan), les habitants pouvaient être asservis et leurs biens confisqués.

'Ulamâ' : Savants, « oulémas », ceux qui possèdent le Savoir par excellence, c'est-à-dire le savoir religieux. Les oulémas peuvent être tout à la fois prédicateurs, juristes et théologiens.

Walî : Saint. Littéralement « proche/ami [de Dieu] » à ne pas confondre avec Wâlî, gouverneur, en charge d'une *wilâyat*, un gouvernorat, ou d'une fonction administrative.

Vizir : (*wazîr*) ministre.

Yâkush : Nom de Dieu en berbère, équivalent d'Allâh en arabe.

Zâwiya : Littéralement recoin ou angle. À partir de l'époque mérinide, la *zâwiya* désigne un édifice consacré à l'accueil des pèlerins et des voyageurs, un lieu de retraite, ou la demeure d'un saint.

Ziyâra : Visite. Plus spécifiquement visite pieuse sur la tombe d'un saint.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLE DES CARTES

Histoire du Maghreb médiéval

XIe-XVe SIÈCLE

Pascal Buresi
Mehdi Ghouirgate



CURSUS
ARMAND COLIN